Visų šalių proletarai, vienykitės!

Karlas Marksas
Ankstyvieji filosofijos raštai



VILNIUS „MINTIS" 1986

PARTIJOS ISTORIJOS INSTITUTAS prie LIETUVOS KP CK
MARKSIZMO-LENINIZMO INSTITUTO prie TSKP CK FILIALAS

11.26
An-115

M $\frac{0101010000-117}{M851(08)-86}$ 2—86

TURINYS

JAUNASIS KARLAS MARKSAS
IR
ŽMOGAUS SUSVETIMĖJIMO KRITIKA

Pirmą kartą lietuvių kalba skelbiami svarbiausi ankstyvieji Karlo Markso filosofiniai veikalai skatina nuodugniau išstudijuoti pradinį marksistinės filosofijos tapsmo etapą, susipažinti su jos istorine kilme. Nėra reikalo įrodinėti, koks šis etapas reikšmingas autentiškam marksistinės filosofijos pažinimui: juk marksizmo metodas tiriamąjį dalyką grįsti visų pirma jo paties prigimtimi turi būti taikomas ir pačiam marksizmui.

Šioje knygoje publikuojami veikalai parašyti 1839—1844 metais, kai K. Marksas buvo pradėjęs trečiąjį savo gyvenimo dešimtmetį. Tai jo jaunystės veikalai, kupini jaunatviško patoso ir romantiškumo. Jų autorius čia dar nėra visai savarankiškas filosofas. Jis dar tik ieško savo pozicijos remdamasis kitų filosofų idėjomis.

Tačiau be šios, tokios natūralios jaunystės K. Marksui buvo lemta įgyti ir kiek kitokią jaunystę. Jau keletas dešimtmečių, kai filosofijoje karštai diskutuojama dėl „jaunojo Markso", ir šiose diskusijose „jaunasis Marksas" kai kada virsta vos ne antruoju Marksu, nesutinkančiu su kai kuriomis savo filosofijos išvadomis. Išorinė K. Markso filosofijos sudvejinimo priežastis buvo ta, kad pagrindiniai jo jaunystės veikalai (pirmiausia „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos" ir „Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai") buvo išleisti praslinkus beveik pusei šimtmečio po

K. Markso mirties ir todėl kai kuriais atžvilgiais atrodė kontrastiški jau susiformavusio marksizmo fone.

Tačiau svarbesnė, vidinė priežastis, dėl kurios „jaunojo Markso" fenomenas įgijo tokį opumą, slypi socialinėse ir ideologinėse šių laikų visuomenės kolizijose. Kad ir kokia griežta ankstyvuosiuose Markso veikaluose būtų to meto filosofijos, politikos, visuomenės kritika, pozityvioji tos kritikos programa dar tebėra abstrakti ir neapibrėžta. Čia dar nematome ekonominių visuomenės santykių analizės, kuri dominuoja K. Markso socialinėje teorijoje, o randame tik civilinės visuomenės problemą ir mėginimus įžvelgti jos prigimtį, čia dar nėra socialinių klasių ir jų kovos, o tik gvildenamas žmogaus (sąmonės ir darbo) susvetimėjimas, čia dar nėra socialistinės revoliucijos, o tik suvokiamas žmogiškosios emancipacijos ir rūšinės žmogaus esmės realizavimo būtinumas. Žodžiu, šiuose veikaluose dar tebėra ryškios filosofinio spekuliatyvumo žymės, rodančios šių veikalų ryšį su vyraujančia to meto filosofija, ypač G. Hėgelio idealizmu, o tai ir suponavo gana plačias šių veikalų interpretavimo galimybes, kurių viena ir buvo „jaunojo Markso" nukreipimas prieš Marksą. Tokios tendencijos esmė — abstrakčių žmogaus laisvės, humanizmo, demokratijos, žmogaus esmės principų, kuriais šiuose veikaluose operuoja K. Marksas, sugrąžinimas į senosios pasaulėžiūros ir senosios ideologijos kontekstą. Toks sugrąžinimas buvo įmanomas, nes šis K. Markso filosofinės kūrybos laikotarpis buvo laipsniškas jo persiorientavimas iš revoliucinio demokrato į komunisto pozicijas. Tačiau tas sugrąžinimas nebuvo įžvalgus, nes revoliucinis demokratizmas, kuris apibūdina pirmąjį K. Markso filosofinės kūrybos etapą, jau neišsitenka buržuazinės ideologijos rėmuose: nors jam dar būdingi kai kurie vaizdiniai, žadinę maištingą buržuazinių revoliucijų dvasią, jame jau ryškios naujos socialinio gyvenimo orientacijos; pro buržuazinės epochos teorines iliuzijas jau aiškiai prasiveržia socialistinio visuomenės pertvarkymo būtinumo nuojauta.

Dėl „jaunojo Markso" užvirusioje polemikoje glūdi dvi skirtingos problemos. Pirmoji: ar galima Markso jaunystės veikalus traktuoti kaip atskirą jo filosofijos etapą? Antroji: ar esama pamato šiuos Markso veikalus priešpriešinti vėlesnei jo filosofijai. Teigiamas atsakymas į pirmąjį klausimą apskritai nekelia abejonės, o atsakymas į antrąjį gali būti tik neigiamas. Filosofijos istorijoje yra pavyzdžių, kai vienas ar kitas mąstytojas radikaliai keitė savo teorinės veiklos kryptį arba net atsisakė jos rezultatų, ir tokie atvejai nėra nei nenatūralūs, nei smerktini. Tačiau taip nepasakysi apie K. Marksą. Nors jo teoriniai interesai yra labai platūs ir įvairūs, jo filosofinis mąstymas stebina ir žavi savo vientisumu. Markso filosofijos principai organiškai kyla iš natūraliai viena kitą suponuojančių problemų sąryšio: kiekvienas naujas teorinis aiškinimas traktuoja ankstesnį kaip ribotą, nepakankamą ir mėgina jį įveikti. Vieno tikslo siekimas, šis skiriamasis visos K. Markso asmenybės bruožas, yra ryškiausiai įkūnytas žingsnis po žingsnio į priekį besiveržiančioje ir kliūtis įveikiančioje Markso mąstymo stichijoje. Suprasti šią stichiją, jos logiką ir kryptį — tai daug svarbiau (nors ir sunkiau), negu svarstyti beprasmišką klausimą, katras Marksas — jaunasis ar senasis — yra autentiškesnis.

Išoriškam žvilgsniui gali atrodyti, kad K. Markso filosofiniai jaunystės kūriniai yra labai skirtingi ir kad dėl to neįmanoma ieškoti tarp jų organiško ir vidinio ryšio. Iš tiesų — kas, atrodo, yra bendra tarp Epikūro natūrfilosofijos ir G. Hėgelio teisės filosofijos, tarp žydų emancipacijos ir susvetimėjusio darbo. Ir vis dėlto ši temų ir problemų įvairovė negali ir neturi paslėpti svarbiausio dalyko — naujo materialistinio požiūrio į visuomenę ir istoriją formavimosi.

Pirmasis filosofinis K. Markso veikalas, kuris išliko nesunaikintas jo paties savikritikos žaizdre (o toks likimas ištiko ankstesnius jo filosofinius apmąstymus),— tai filosofijos daktaro disertacija „Demokrito natūrfilosofijos ir Epikūro natūrfilosofijos skirtumas". Markso

filosofijoje šis veikalas kai kuriais atžvilgiais pasiliko vienišas. Tai pasakytina visų pirma apie pačią tyrinėjimo sritį — antikinės filosofijos istoriją. K. Marksas tuo metu dar manė, kad jam įmanoma filosofijos profesoriaus karjera ir rimtai ruošėsi mokslinei veiklai. Šis veikalas, už kurį jis gavo filosofijos daktaro diplomą, ir buvo jo mokslinės kompetencijos patvirtinimas.

Tačiau ir pačios temos pasirinkimas, ir jos interpretavimas jau gana aiškiai rodo kai kuriuos motyvus, iš kurių vėliau išsikristalizavo Markso filosofijos kontūrai. Dėmesys filosofijos istorijai buvo sužadintas Hėgelio, nuo kurio, kaip teigia K. Marksas, ji ir prasideda. G. Hėgeliui filosofija yra aukščiausia pasaulinės dvasios raidos pakopa, ir filosofijos istorijoje jis mato substancijos ir subjekto absoliučios vienybės žinojimo tapsmą, pasaulinės dvasios savęs pažinimo ir savimonės procesą. Nors K. Marksui Hėgelio filosofija turėjo įtakos, jis savo daktaro disertacijoje jau padaro svarbias pataisas Hėgelio filosofijos konstrukcijoje.

Atsiribojimas nuo Hėgelio prasideda kitokia savimonės subjekto samprata. Hėgelis juo laikė pasaulinę dvasią, kurios loginis turinys susvetimėja materialioje gamtoje ir kuri, įveikusi šį susvetimėjimą, atpažįsta save savo pačios pagimdytose žmogaus pasaulio dvasios formose; pasaulinės dvasios savimonė — tai dievo-sūnaus sugrįžimas pas dievą-tėvą. K. Marksas suteikia savimonei kitokią reikšmę. Jį domina ne pasaulinės dvasios savimonė, kurioje jis mato teologinę mistiką, o žmogaus savimonė, žmogaus sąmonės susvetimėjimo įveikimas, jo sukurtų dievų susigrąžinimas. Toks savimonės ir susvetimėjimo interpretavimas nebuvo visiškai originalus, nes priklausė visiems kairiesiems jaunahėgelininkiams, su kuriais K. Marksas artimai bendravo. Tačiau kitų jaunahėgelininkių, net pačių gabiausių,— B. Bauerio ir L. Fojerbacho,— ši pažiūra nenuvedė toliau religijos kritikos, o Marksui ji buvo tas akmuo, kuris sukėlė griūtį, nušlavusią senosios ideologijos pamatus.

Demokrito ir Epikūro natūrfilosofijų lyginamoji analizė, kuriai K. Marksas paskyrė savo disertaciją, buvo jo sumanyta kaip platesnio veikalo pradžia ir dalis. Jis turėjęs apimti visą Epikūro, stoikų ir skeptikų filosofijos ciklą ir jos ryšius su ankstesniąja graikų filosofija. Į šią helenizmo savimonės filosofiją G. Hėgelis žiūrėjo gana nepagarbiai ir todėl, kad jos subjektyvizmą jis laikė filosofijos degradacija, ir ypač todėl, kad joje nebuvo religijos ir politikos harmonijos, Hėgelio nuomone, klestėjusios Prūsijos krikščioniškoje valstybėje, kurią jis aukštino savo teisės filosofijoje. Kairieji jaunahėgelininkiai, kuriuos jau buvo labai smarkiai paveikusios Švietimo idėjos, priešingai, šią religijos ir valstybės sąjungą laikė pagrindiniu Prūsijos reakcijos ramsčiu ir todėl tikėjosi, kad helenizmo savimonės filosofija būsianti teorinės kritikos plėtojimo atrama. Helenizmo savimonės filosofija juos patraukė, pirma, tuo, kad ji buvo dvasinio asmenybės išsivadavimo iš Romos imperijos priespaudos forma, kuri pasirodė esanti tokia stipri, kad sugriovė visas nacionalines ir socialines antikinio pasaulio pertvaras. Ši filosofija patraukė jaunahėgelininkius, antra, tuo, kad ji buvo vienas iš krikščionybės šaltinių, o krikščionybę jie laikė nauja dvasinės žmogaus priespaudos forma ir ją kritikavo. Marksas, kaip ir visada, nesitenkino vien tokiu bendru helenizmo savimonės filosofijos idėjų reikšmingumo dabarčiai pripažinimu, o ėmėsi istorinių šaltinių ir šios filosofijos tyrinėjimą perkėlė į jos pačios dirvą.

K. Marksui nebuvo lemta įgyvendinti viso savo sumanymo: jis žlugo kartu su jo akademinės filosofo karjeros viltimis, arba, tiksliau pasakius, šis sumanymas atkrito savaime, kai išsisklaidė K. Markso iliuzijos, kad jam pavyks savo neramią dvasią ir savo mokslinę savigarbą suderinti su valdiškos filosofijos profesoriaus postu. Pasinėręs į politikos ir filosofijos aktualijas, K. Marksas filosofijos istorijos tyrinėjimų jau negalėjo laikyti savarankišku uždaviniu. Tačiau ir jo disertacija yra įdomi ne tik istorikui, joje, kokia jau-

natviška ir fragmentiška ji būtų, jau galima įžvelgti kai kurias visai jo filosofijai būdingas tendencijas.

K. Markso disertacijos likimas vienu atžvilgiu šiek tiek panėši į Epikūro natūrfilosofijos likimą: ir vienu, ir kitu atveju liko nesuprasti abiem filosofams svarbiausi motyvai. Epikūro natūrfilosofijos iškėlimas jos gretinimo su Demokrito natūrfilosofija būdu kirtosi su nusistovėjusia mokslo opinija ir filosofijos istorikams turėjo atrodyti nesolidus. Argi buvo galima abejoti, kad iš šių dviejų natūrfilosofijų Demokrito sistema buvo ir originalesnė, ir darnesnė. Tačiau K. Marksas buvo įsitikinęs, kad būtent Epikūras (kaip ir stoikai bei skeptikai) labiau išreiškė antikinio pasaulio ir jo filosofijos dvasią.

K. Marksas visai neginčijo akivaizdžių Demokrito natūrfilosofijos, jo fizikos pranašumų. Jis įžvelgė principinį šios filosofijos ryšį su gamtos tyrinėjimo uždaviniais ir jam nebuvo paslaptis lemiama jos reikšmė naujųjų amžių pozityviam mokslui. Demokrito atomistinis ir deterministinis materializmas, Markso požiūriu, yra filosofinis mokslinio gamtos tyrinėjimo pagrindimas, o jis pats — veikiau mokslininkas, negu filosofas. Visai kitoks Epikūro ir jo filosofijos pranašumas. Jis tvirtai susijęs su esminėmis graikų filosofijos tendencijomis, jis reikšmingas ir įdomus visų pirma dėl savo filosofijos subjektyvios formos. Subjektyvi forma reiškiasi kitokiu filosofinio mąstymo prasmės supratimu. Epikūras manė, kad tikrasis filosofijos tikslas yra žmogaus dvasios ramybė, palaima, nesudrumsta jo savimonė, o tokiam tikslui nedaug gali padėti gamtos reiškinių pažinimas ir pozityvūs mokslai, kurių griežtumą ir nuoseklumą jis lengvai aukoja žmogaus ataraksijos labui, padarydamas vienokias ar kitokias pataisas Demokrito fizikoje. Todėl jo filosofijoje atsirado nuo tiesės „savavališkai" nukrypstantys atomai, įvairiareikšmiai dangaus kūnai, įteisinamas atsitiktinumas ir abstrakti galimybė.

Tas bendresnis motyvas, kuris kad ir neryškiai prasišvietė pro šiuos senovės graikų filosofijos tyri-

nėjimus ir kuris K. Markso filosofijoje įgijo išliekamąją vertę,— tai naujas filosofijos paskirties supratimas, kurį Marksas, beje, orientavo ne tiek į praeitį, kiek į dabartį. Jo požiūriu, filosofija, pasitenkinanti pozityviųjų mokslų refleksijos vaidmeniu, ignoruoja svarbiausią savo paskirtį — būti aktyvus žmogaus savimonės pradas. Filosofija turi domėtis ne pati savimi, o siekti realizuotis pasaulyje, padaryti jį filosofišką. Tik tokia filosofija galinti būti realios pažangos veiksnys.

Šiame K. Markso veikale dar labai aiški Hėgelio filosofijos įtaka. Kritiškas požiūris į Hėgelį yra palietęs tik kai kuriuos klausimus ir yra K. Marksui bendras su kitais kairiaisiais jaunahėgelininkiais. Pagrindinis nesutarimų su savo mokytoju punktas buvo religija. Marksas vienu balsu su savo vyresniaisiais kolegomis religiją traktuoja kaip žmogaus savimonės susvetimėjimą ir išaukština prometėjiškąjį iššūkį dievams. Tačiau iš K. Markso ateizmo jau išsilukštena idėja, kuri vėliau jį visai atribojo ir nuo Hėgelio, ir nuo jaunahėgelininkių,— tai idėja, jog dievas yra todėl, kad pasaulis blogai sutvarkytas. Ši idėja paskatino Marksą peržengti tą ribą, kuri religiją skiria nuo politikos. Jis jau nenori kovoti vien su dangaus dievais — šiomis žmogaus fantazijos šmėklomis, o ieško tikro priešo: jis nori susigrumti su „žemės dievais".

Veikale „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos" K. Marksas ir įžengia į filosofijai gana pavojingą politikos žemę. Teisės ir politikos sritį jis laiko savotiška religijos tąsa ir, analizuodamas valstybę, tikisi konkrečiau suformuluoti tas problemas, kurias buvo išryškinusi jaunahėgelininkių religinio žmogaus savimonės susvetimėjimo kritika. Tuo metu K. Marksas jau neabejoja, kad religiją reikia kritikuoti remiantis politika, nes religija neturi turinio, jos šaknys ne danguje, o žemėje. Atsakymo į rūpimus klausimus jis ir ieško nagrinėdamas Hėgelio teisės filosofiją.

Tokia analizė iš pat pradžių susidūrė su principine kliūtimi — jos objekto dvilypumu. Universalioje Hė-

gelio filosofijos konstrukcijoje valstybė buvo tik atskiras elementas. Būdamas ištikimas idealistinei savo dialektikai, G. Hėgelis, remdamasis imanentine dvasios raida, politinės realybės apibrėžimus plėtojo kaip tos dvasios turinio atsiskleidimą. Jau L. Fojerbachas įžvelgė tokio filosofavimo ryšį su religija ir pavadino jį spekuliatyvia teologija. K. Marksas su tokia Hėgelio kritika visiškai sutiko. Tačiau L. Fojerbachas manė, kad teologiškos Hėgelio idealizmo prigimties įžvelgimas yra pakankamas pagrindas tiesiog atsisakyti visos šios filosofijos. Todėl jis visą Hėgelio dvasios filosofiją, pateikiančią žmogaus socialinio ir istorinio gyvenimo formų sąryšio vaizdą, atmetė kaip beprasmę mistifikaciją ir grįžo į istoriškai ankstesnes gamtos materializmo pozicijas. K. Marksas iškart pajuto silpniausią Fojerbacho filosofijos vietą: joje per daug gamtos ir per mažai politikos. Marksas manė, kad spekuliatyvaus Hėgelio idealizmo atmetimas visai nėra pagrindas, kad reikėtų atmesti jo dvasios filosofiją, visas sudedamąsias jos dalis. Kita vertus, ėmęsis Hėgelio teisės filosofijos kritikos, jis atranda, kad idealistiniai Hėgelio filosofijos sistemos postulatai yra susiję su jo valstybės teorija. Tačiau kaip? Pats G. Hėgelis pirmenybę teikė filosofijai ir valstybės teoriją traktavo tik kaip atskirą loginės idėjos savirealizacijos atvejį ir etapą. K. Marksas tai laiko vien G. Hėgelio iliuzija, bet dėl to apskritai filosofija ir teisės filosofija tampa daugmaž savarankiškomis sritimis, suponuojančiomis atskirą jų tyrinėjimą ir kritiką. Taigi tai, kas G. Hėgeliui buvo vientisa, K. Marksui tapo dvilypiu dalyku, ir tokia metodinė kliūtis, kaip pats K. Marksas vėliau prisipažino, buvo priežastis, dėl kurios šis jo veikalas liko nebaigtas.

Destruktyvus G. Hėgelio filosofinės spekuliacijos poveikis specialioms jo tyrinėjimo sritims K. Marksui nekėlė abejonių. Savo veikale K. Marksas atskleidė, kaip G. Hėgelis bendrąją visos savo filosofijos konstrukciją tiesiog perkėlė į specialias pažinimo sritis, šiuo atveju — į valstybės teoriją. Loginę idėją G. Hė-

gelis priverčia reikštis kaip valstybės idėją, kuri yra ir valstybės substancija, ir valstybės subjektas. G. Hėgelis valstybės idėją laiko tuo aktyviu pradu, kuris iš savęs plėtoja visą vidinę valstybės santvarką; taigi jis taria, kad visas valstybės turinys jau iš anksto glūdi valstybės idėjoje, o galiausiai — loginėje idėjoje. K. Markso kritika išsklaidė tokią regimybę. Idėja tėra abstrakcija ir jos saviraida tegali būti tautologiška. G. Hėgelis šią idėjos saviraidą padarė turiningą, nuolatos nelegaliai suteikdamas jai vienokį ar kitokį empirinį turinį. Todėl Hėgelio teisės filosofijos spekuliatyvios konstrukcijos ir jos specialaus turinio tapatumas tėra tariamas. Konstrukcija visada ir visur yra ta pati, o jos turinys kiekvienoje ypatingoje srityje yra skirtingas. Specialios tyrinėjimų sritys tarytum reikalingos vien tam, kad jos dar kartą patvirtintų loginės idėjos teisingumą. Todėl ir teisės filosofijoje Hėgelis iš esmės analizuoja ne valstybės idėją, o loginės idėjos reiškimąsi valstybėje.

Viso žinojimo subordinavimas loginei idėjai Hėgelio dvasios filosofijoje įgyja dvejopą reikšmę. Pirma, tuo būdu jis atskleidžia žmonijos dvasinio pasaulio formų sąryšį, jų giminiškumą, o tai buvo didžiulis jo nuopelnas. Antra, tokia spekuliatyvi filosofinė konstrukcija visai dėstomai medžiagai suteikia protingumo sankciją: iš pačios proto prigimties kylantis turinys negali nebūti protingas. Hėgelis ne tiek filosofiškai aiškina, kiek kuria šį protingą pasaulį.

Apologetinė Hėgelio filosofijos tendencija buvo silpniausia jos vieta. Nuo čia prasidėjo šios filosofijos kritika ir irimas. Religijos srityje G. Hėgelio apologetiką demaskavo L. Fojerbachas, kuris atskleidė, kad dievas tėra žmogaus esmės susvetimėjimas. K. Marksas kritiką perkėlė į politikos sritį, manydamas, kad, skirtingai nuo religijos, kuri yra žmonijos teorinių kovų nuoroda, politika yra jos praktinių kovų nuoroda. Tačiau teorijos ir praktikos skirtumas tuo metu K. Markso dar neišvedė už sąmonės ribų, ir politikos, kaip ir religijos, kritiką jis dar iš esmės traktavo kaip

sąmonės kritiką. K. Marksas dar nebuvo atsipalaidavęs nuo Hėgelio įtakos ir manė, kad ši kritika tegali būti imanentiška, taigi kad politikos kritika turi būti protingos valstybės turinio atskleidimas arba, tiksliau sakant, atsiskleidimas, kuris savaime suponuoja protingumo tikrumą, protingos valstybės įgyvendinimą. G. Hėgelio valstybės teorijos kritika prasideda nuo tuometinės politinės realybės protingumo vertinimo: G. Hėgeliui ši realybė protinga, todėl ji ir yra tikra, K. Marksui ji neprotinga — taigi ir netikra.

K. Markso plėtojama G. Hėgelio valstybės teorijos kritika remiasi idėja, kuri jau buvo patikrinta religijos kritikoje. Tai idėja, kad politinė sąmonė, kaip ir religinė, yra neadekvati pati sau ir kad to adekvatumo atkūrimas yra kritikos prasmė. K. Marksas nuolat operuoja religijos ir politikos analogija. Kaip žmogus sukuria dievą, taip ir tauta sukuria valstybę, nors religinei ir politinei sąmonei veikiau atrodo priešingai. Politinė santvarka yra tapusi religine sfera, tautos gyvenimo religija, jos visuotinybės dangumi, taigi yra tautos savimonės susvetimėjimas. K. Marksas iškelia šio susvetimėjimo įveikimo uždavinį, bet šiame veikale jis dar laikosi požiūrio, kad toks įveikimas galimas neišėjus už politikos ribų. Kitaip sakant, tai yra politikos formų kritika, o ne politikos kaip formos kritika. K. Markso pozicija politikos kritikoje čia yra analogiška L. Fojerbacho pozicijai religijos kritikoje: tauta yra valstybės esmė, kaip žmogus yra dievo esmė.

Vėlesniuose savo veikaluose K. Marksas tokį požiūrį jau laikė nepakankamu. Naują, teisingesnį požiūrį buvo galima surasti tik už politikos ribų, už kurių tegalėjo išvesti nuodugni valstybės esmės analizė. Tokia ir yra veikalo „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos" paskirtis ir vieta K. Markso pažiūrų evoliucijoje. G. Hėgelio valstybės teorijos kritika skleidžiasi dviem lygmenimis, kuriuos suponuoja pats kritikos objektas. Jis, būdamas oficialus Prūsijos filosofas, atidavė duoklę savo valstybei ir politinės idėjos viršūne padarė konstitucinę monarchiją. K. Marksas, priešingai, tokią

valstybę laikė degeneratu, nes joje sujungti du nesuderinami principai, taigi ji yra politinės idėjos degradacija. Monarchija yra luominės visuomenės, vadinasi, viduramžių valstybė. Tačiau ta visuomenė, iš kurios G. Hėgelis ėmė empirinę medžiagą savo teorijai, ta valstybė, kurios vidinę santvarką jis iš tikrųjų gvildeno,— tai jo gyventų laikų visuomenė ir valstybė, tik jų tokių nebuvo Vokietijoje,— jų reikėjo ieškoti Prancūzijoje, Anglijoje, Šiaurės Amerikoje. G. Hėgelio mokslinis akiratis labai pranoko kitų šios srities teoretikų akiratį, jo politinių bei teisinių santykių pavaizdavimas iš tikrųjų atitinka realią to istorijos laikotarpio situaciją. Tačiau savo tyrinėjimus jis pajungė anachroniškam, viduramžiškam politiniam idealui, prievartaudamas ir faktus, ir savo mokslinę sąžinę. Šito politinio idealo, kaip ir jo realaus prototipo, kritika K. Markso veikale yra neatremiama, bet ši kritika savaime neatskleidžia valstybės esmės. K. Marksas suvokė, kad politinė teorija turi remtis pažangiausių šalių patyrimu, bet tokio patyrimo šifravimas pasirodė esąs labai komplikuotas.

Pagrindine svarstymo problema K. Marksui tapo politinės valstybės ir civilinės visuomenės santykis. Žvilgsnis į civilinę visuomenę buvo atkreiptas jau XVIII amžiuje; taip pradėtas vadinti nepolitinis valstybės narių gyvenimas, visų pirma ūkinė jų veikla, organizacinės jos formos, nuosavybė, prekyba, išsimokslinimas, gyvenimo būdas ir t. t. Civilinei visuomenei būdinga tam tikra struktūra, bet ji daugialypė ir nepastovi; jos kontūrai buvo ryškesni praeityje, viduramžiais, ir darosi visiškai neapibrėžti vėliau, yrant luominei santvarkai. Civilinė visuomenė yra politinio gyvenimo materija, nes jos elementų visuma ir yra valstybė. Kita vertus, civilinės visuomenės elementai yra ypatingi, skirtingi, ir todėl ji yra tartum už politinio gyvenimo ribų. G. Hėgelis teisės filosofijoje aprašo ir fiksuoja tikrai esamą šių dviejų sričių — kurias jis pavadino visuotine ir privačia — priešingumą. Tačiau jis šito priešingumo nenori, todėl laiko jį tik reiš-

kinio, o ne esmės prieštaravimu ir taip pašalina iš savo filosofijos. Postuluojamos vienybės pamatu G. Hėgelis padaro politinę valstybę, kurią jis tapatina su vyriausybe ir, žinoma, su monarchu. Ši jo logika pasibaigia „įžvalgiu" filosofiniu atradimu, kad politinė valdžia esanti tikrasis liaudies interesas, nes vyriausybė geriau už pačią liaudį žinanti, ko liaudis nori. Taigi pasibaigia demokratijos kritika.

K. Marksas teoriškai pagrindžia patį politinės valstybės ir civilinės visuomenės priešingumą, įvilkęs jį į istorijos kontekstą. Šis priešingumas — tai šiuolaikinės valstybės ir šiuolaikinės visuomenės ypatybė. Viduramžiais jis dar nebuvo griežtas, nes tada civilinės visuomenės luomai kartu buvo ir politiniai luomai; todėl nebuvo nei politinio, nei privataus gyvenimo tikrąja šių žodžių reikšme. Šios gyvenimo sritys išsiskyrė, pasirodė grynu pavidalu ir tapo priešybėmis tiktai suirus viduramžių luominei visuomenei. Luomų suirimas reiškė, kad žmogus išsineria iš civilinės visuomenės bendrijų ir tampa privatus asmuo; iš individo tapatumo sau pačiam, iš individo abstrakcijos ir atsiranda politinės valstybės pilietis. Taigi politiniai viduramžių luomai išsikristalizuoja į priešingus polius — į politinę valstybę, kuri yra bendras individų gyvenimas, ir į civilinę visuomenę, kuri yra atskiras jų gyvenimas. Šių polių išsiskyrimas kartu yra žmogaus susidvejinimas: kad taptų valstybės piliečiu, žmogus turi abstrahuotis nuo savo realios civilinės būklės, turi tapti abstrakčiu žmogumi; ir atvirkščiai, kaip konkretus žmogus, kaip priklausomas nuo savo padėties civilinėje visuomenėje, jis yra atitrūkęs nuo valstybės ir jai priešiškas. Šių polių, šių dviejų žmonių žmoguje santykis — tai formos ir turinio santykis. Politinė valstybė yra civilinės visuomenės abstrakcija, jos formalizmas. O tai reiškia, kad lemiamas veiksnys yra būtent civilinė visuomenė, kad ji yra politinės valstybės pamatas, o ne atvirkščiai. Ir ši tiesa apskritai galioja ne tik dabarčiai, bet ir praeičiai, nors tada ji dar buvo paslėpta ir sunkiai įžvelgiama. K. Marksui buvo visai

aiški ta praktinė politinė problema, kuri anuomet slypėjo už šių teorinių požiūrių konfrontacijos,— tai luominės ir atstovaujamosios santvarkos ginčas, kurį K. Marksas laikė viduramžių ginču su naujaisiais laikais. Čia K. Marksas — kategoriškas demokratijos gynėjas.

Taigi K. Marksas „apverčia Hėgelį", bet pasirodo, kad to per maža valstybės esmei apibrėžti. Svarbiausia kliūtis, su kuria susiduria jo analizė — tai civilinės visuomenės prigimtis. Padaręs ją politinės valstybės pamatu, K. Marksas iškelia jos raidos klausimą. Kodėl viduramžių civilinė visuomenė virsta šių laikų civiline visuomene ir kuo jos skiriasi? Atradęs, kad politinių luomų suirimas yra susijęs su individualizmo principo realizavimu, K. Marksas konstatuoja kitokių — socialinių — luomų atsiradimą. Bet tai keisti luomai, nes jie yra tik išoriškas ir atsitiktinis individų apibrėžtumas. Masės yra judrios, tekančios, ir socialiniai luomai, kaip ypatingi civilinės visuomenės junginiai, egzistuoja tarytum atskirai nuo savarankiškais tapusių individų. Kadangi socialiniai luomai nėra politiniai, bet jie vis dėlto egzistuoja, tai jų prigimties klausimas pasidaro įsakmus, bet pasilieka atviras.

Bene ryškiausią civilinės visuomenės dominavimo politinei valstybei įrodymą K. Marksas įžvelgė privatinėje nuosavybėje, bet dar tiktai žemėvaldoje, privatinėje žemės nuosavybėje, ypač majorate. Paradoksas čia yra toks, jog K. Marksas, suformulavęs teiginį, kad civilinės visuomenės viešpatavimas valstybei atsiskleidė tik naujaisiais laikais, šio teiginio patvirtinimą surado tuose civilinės visuomenės struktūros elementuose, kurių šaknys yra viduramžiuose. Privati žemėvalda yra akivaizdus žmogaus susvetimėjimas, nes žemės nuosavybė čia yra savarankiška valia, kuriai turi paklusti žmogaus valia, bet, kita vertus, ši privatinės nuosavybės forma dar pati yra sukaustyta politinėmis bei teisinėmis grandinėmis ir dar nėra įgijusi tokios laisvės ir tokio antžmogiškumo, kokius įgy-

ja privatinė nuosavybė kaip pramoninio kapitalo atributas. Tačiau tai jau „Kapitalo" autoriaus požiūris.

Tai, kad K. Marksas tuo metu dar nebuvo suradęs civilinės visuomenės analizės ir kritikos principo, atsiliepė ir teigiamam politiniam jo idealui. Tai — demokratija, kuri dera su politine to meto realija — kova dėl visuotinės rinkimų teisės. Politikos kritika baigiasi išvada, kad demokratija yra valstybės esmė, rūšinė jos sąvoka, nes demokratijoje forma ir turinys sutampa. K. Markso nuomone, demokratija įveiksianti koliziją, į kurią įsipainiojusi visuomenė ir valstybė. Žmoguje ši kolizija reiškėsi tuo, kad, išsivadavęs iš viduramžių luominės santvarkos, jis įgijo valstybės piliečio laisvę, bet kartu tapo visai privačiu, savo realiame gyvenime nuo visuomenės atitrūkusiu individu. Universalus jo žmogiškumas, t. y. jo visuomeniškumas, buvo įkūnytas politinėje valstybėje, bet tik abstrakčiai ir formaliai. Civilinė visuomenė turi susigrąžinti politinę būtį, kuri dabar yra susvetimėjusi, ir ją paversti tikrąja savo būtimi. Tai turi įvykti nuoseklioje demokratijos valstybėje, kurioje susilieja civilinė visuomenė ir politinė valstybė. Analogija su L. Fojerbachu yra čia akivaizdi: kaip žmogus įveikia dievą atrasdamas jį savyje ir pats tapdamas dievu, taip ir civilinė visuomenė įveikia politinę valstybę susigrąžindama ją ir paversdama savo valstybe, t. y. demokratija.

Abstraktaus demokratizmo pozicijos silpnumą K. Marksas suvokė labai greitai. Tai iš dalies jau rodo šiek tiek vėlesnis nedidelis jo veikalas „Žydų klausimu". Jame K. Marksas glaustai ir kai kuriais atvejais griežčiau išdėstė svarbiausius pozityvius Hėgelio teisės filosofijos kritikos rezultatus, polemizuodamas jau ne su juo pačiu, o su jo sekėjais, taip pat formulavo naujus visuomenės ir valstybės teorijos principus. Didžiausią reikšmę K. Markso filosofinių pažiūrų raidai turėjo politinės ir žmogiškosios emancipacijos atskyrimas, kiek pakeitęs valstybės problemos kėlimo būdą ir politikos kritiką padaręs nuoseklesnę. K. Marksas priėjo išvadą, kad tos politinės revoliucijos, ku-

rios jau įvyko ir dar bręsta Europoje, negali pašalinti politinės valstybės ir civilinės visuomenės dualizmo, nes kaip tik jos tą dualizmą sukuria. Todėl šis dualizmas yra ne atskira politinės emancipacijos pakopa, o pati politinė emancipacija, jos užbaigimas. Politinės revoliucijos (K. Marksas vėliau jas pavadino buržuazinėmis revoliucijomis) sudaro naują socialinę ir politinę situaciją ir sukelia naujas kolizijas. Jų įveikimas — tai jau žmogiškosios emancipacijos problema ir uždavinys.

Žmogiškosios emancipacijos susiejimas su atskiru istorijos etapu K. Marksui leidžia nuosekliau plėtoti politinės valstybės kritiką. Ši kritika dabar neapribojama tam tikromis valstybės formomis, o yra apskritai valstybės kritika. Politinė valstybė išnyra iš civilinės visuomenės gelmių, atsiskiria nuo jos tada, kai pasibaigia ta istorijos epocha, kurią K. Marksas dabar pavadina feodalizmu. Politinės valstybės atsiskyrimas kartu buvo civilinės visuomenės atitrūkimas nuo politikos, atskirų ir skirtingų jos elementų išvadavimas, nes individas tapo tiesioginiu tautos suvereniteto dalyviu ir jo ryšys su tais elementais nustojo buvęs politinis. Politinė valstybė kaip abstraktaus ir formalaus individų vienodumo, jų lygybės karalystė galima tik todėl, kad egzistuoja anie civilinės visuomenės elementai, kad yra žmonių kilmės, turto, profesijos, išsilavinimo ir pan. skirtumai. Taigi valstybė yra civilinės visuomenės elementų ribotumo rezultatas, o ne tą ribotumą įveikianti galia. Todėl beprasmiška adresuoti valstybei ypatingų civilinės visuomenės elementų suvisuotinimo reikalavimą, nes ji savaip, t. y. jai įmanomu būdu, tuos skirtumus jau yra pašalinusi — padariusi juos nepolitiniais. Antai valstybė anuliuoja privatinę nuosavybę, kai panaikina rinkimų teisės turto cenzą, anuliuoja religiją, kai panaikina valstybinę religiją. Bet tokio privataus gyvenimo sričių politinio suvisuotinimo savitumas ir yra tas, kad valstybė tik atsiriboja nuo jų palikdama jas nepažeistas ir traktuodama kaip savo pamatą. Todėl tai yra tik valstybės,

o ne žmogaus išsivadavimas iš to atskirumo, privatumo ir ribotumo, kuris yra būdingas civilinei visuomenei, ir toks išsivadavimas negali būti tapatinamas su žmogaus susvetimėjimo įveikimu.

Svarbiausias šios K. Markso analizės rezultatas yra išvada, kad tik šių laikų visuomenės, kuriose politinė emancipacija apskritai jau yra įvykęs faktas, suponuoja žmogiškosios emancipacijos problemą. Tačiau tai reiškia, kad žmogiškoji emancipacija tegalima už valstybės ribų, negana to — kad ji pačią valstybę turi įveikti kaip žmogaus abstraktaus ir formalaus visuotinumo sritį. Šia prasme ta emancipacija yra politinio žmogaus susvetimėjimo pašalinimas. Ji bus galima tada, kai individualus žmogus savo empiriniame gyvenime, savo individualiame darbe, savo individualiuose santykiuose taps rūšine, t. y. visuomenine, būtybe. Tik tada jam nereikės savo visuomeninių jėgų atplėšti nuo savęs, suteikus joms politinių jėgų formą. Žmogus turi pasiekti tikrą visuomeniškumą, nes politinis jo visuomeniškumas yra tiktai tariamas. Rūšinė žmogaus būtis, priešpriešinama politinei jo būčiai, K. Marksui yra principas, teigiantis civilinės visuomenės pirmumą ir iškeliantis savarankiško jos tyrinėjimo uždavinį.

Tačiau, ėmęsis civilinės visuomenės savarankiško tyrinėjimo uždavinio, K. Marksas šiame veikale dar nemėgino jo realizuoti. Rūšinė žmogaus esmė tebėra abstraktus principas, orientuotas daugiau į ateitį negu į dabartį. K. Markso analizė čia vis dar neatitrūksta nuo civilinės visuomenės ir politinės valstybės priešingumo vaizdinio. Sekdamas G. Hėgeliu, jis šiuos priešingus polius laiko visų pirma privataus žmonių gyvenimo ir jų visuotinio gyvenimo sritimis, atskirybe ir bendrybe. Tačiau toks šių polių santykis nustelbia socialinei teorijai daug svarbesnį jų materialumo ir idealumo aspektą. Tai ypač ryšku, kai K. Marksas aiškino religinius visuomenės santykius, kurie ir yra tiesioginė šio veikalo tema. Visuomenėje, jau pasiekusioje politinę emancipaciją, K. Marksas religiją apibūdina kaip privatų reikalą, vadinasi, kaip vieną civilinės vi-

suomenės elementų, kurių ribotumas ir yra politinės valstybės buvimo sąlyga. Civilinė visuomenė yra privačių interesų sritis, ir tie jos elementai, kurie atriboja vieną žmogų nuo kito, gali būti arba materialiniai (pavyzdžiui, privatinė nuosavybė), arba dvasiniai (pavyzdžiui, išsilavinimas, religija). Tačiau dvasiniuose civilinės visuomenės elementuose dažnai išryškėja jų visuotinumo ypatybė, kuri juos iškelia už civilinės visuomenės ribų. Tai labai aiškiai matyti iš religijos, ypač jos padėties ir vaidmens feodalizmo laikais; kaip tik todėl K. Marksas ir remiasi religijos ir politikos analogija. Toks dvilypis religijos vaidmuo jį verčia ieškoti religinių skirtumų pasaulietiškų atitikmenų, bet šie atitikmenys pasirodo esą neadekvatūs: pasaulietiška judaizmo esmė (pinigai, spekuliavimas) yra tokia pati, kaip ir krikščionybės, pagaliau kaip ir visos civilinės visuomenės esmė. Panašus dvilypumas įsimeta ir į veikale plėtojamą politinės teorijos ir politinės praktikos santykio traktavimą. Šiuos teorijos nenuoseklumus K. Marksas galėjo pašalinti tik tada, kai jis vėlesniuose savo veikaluose civilinės visuomenės esmę įžvelgė jos materialiniuose santykiuose, kurie yra visų dvasinių, ideologinių santykių pagrindas.

„Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai" jau žymi naują K. Markso mokslinės veiklos etapą. Šis etapas pirmiausia susijęs su K. Markso teorinių interesų išsiplėtimu: greta filosofijos problemų atsiranda ir net lemiamą reikšmę įgyja politinės ekonomijos ir socializmo problemos.

Toks posūkis anaiptol nebuvo atsitiktinis: jį parengė ankstesnių K. Markso tyrinėjimų rezultatai, vidinė jų logika. Civilinėje visuomenėje atskleidęs politinio gyvenimo pamatą, jis suvokė, kad reikia perprasti šios visuomenės esmę remiantis ja pačia, tirti ją, atsisakius politinių postulatų. Siekdamas tokio tikslo, K. Marksas negalėjo pasitenkinti vien vokiečių filosofija: jis ėmė studijuoti anglų politinę ekonomiją ir prancūzų socializmą. „Ekonominiuose ir filosofiniuose 1844 metų rankraščiuose" jis ir siekė sistemiškai išdėstyti ir kri-

tiškai įvertinti šių socialinių doktrinų pagrindus ir išvadas.

K. Marksas daugiausia dėmesio skyrė anglų klasikinei politinei ekonomijai — šiam reikšmingiausiam to meto politinės ekonomijos laimėjimui. Jis buvo dar tik pradėjęs gilintis į politinę ekonomiją ir kėlė sau pradinį uždavinį atskleisti šio mokslo prielaidas, susumuoti jo rezultatus ir jį pateikti kaip teorinę sistemą. Galinga priemonė šiam tikslui pasiekti buvo iš Hėgelio filosofijos ir jos kritikos įgytas dialektinio mąstymo metodas. K. Marksas įsitikinęs, kad nuoseklus pačios politinės ekonomijos postulatų plėtojimas galiausiai turi atsigręžti prieš juos pačius, išryškinti jų vidinį sąryšį, jų teorinę ir praktinę reikšmę.

Tiesioginis politinės ekonomijos objektas — turtas, jo prigimtis, jo įgijimo būdai. Politinė ekonomija jau buvo padariusi išvadą, kad tikrasis turto šaltinis ir turto matas yra darbas. Tačiau darbas — tai tik vienas politinės ekonomijos postulatas greta kitų: privatinės nuosavybės, darbo pasidalijimo, mainų, konkurencijos ir t. t. Politinė ekonomija nepajėgia šių kategorijų išplėtoti iš vieno principo, iš vienos sąvokos. Darbą laikydama viso turto pasaulio šaknimis, ji vis dėlto nėra ištikima pati sau ir nepaverčia darbo visų savo teorinių vaizdinių išeities tašku. K. Marksas imasi tai padaryti už politinę ekonomiją.

Bene svarbiausia politinės ekonomijos nenuoseklumo priežastis yra jos pačios atrasti prieštaringi ekonominio gyvenimo faktai. Jeigu darbas yra vertės matas, tai politinė ekonomija turi sutikti, kad turto kūrėjas yra darbininkas ir kad tai yra jo turtas, bet prieštaraudama šiai savo teorijai, ji turi konstatuoti, kad darbininkui priklauso tik menka jo sukurto turto dalis. Politinė ekonomija taria, kad už darbą perkama viskas, bet turi pripažinti, kad yra perkamas ir pats darbininkas. Visus tokius darbui ir darbininkui priešingus apibrėžimus ji kildina jau iš kitų ekonominių kategorijų, pirmiausia iš privatinės nuosavybės. Todėl politinei ekonomijai darbas yra tarytum nepriklausomas nuo

darbininko, ji atmeta darbininko požiūrį: jai atrodo, kad ji laikosi svarbesnio — visos visuomenės — požiūrio, nes turtas esąs visuomenės, tautos, valstybės turtas. Tačiau toks požiūris politinę ekonomiją padaro būtent kapitalistų moksline sąžine, jų moksline esatimi.

K. Marksas remiasi abiem svarbiausiais teoriniais politinės ekonomijos postulatais — darbu ir privatine nuosavybe, bet atsisako kapitalistiškai apologetiškų jos intencijų. Laikydamasis darbininkų pozicijos, jis iš šių postulatų išplėtoja susvetimėjusio darbo koncepciją, kuri savaip užbaigia visą jo žmogaus susvetimėjimo teoriją.

Susvetimėjusio darbo idėja kyla iš darbo ir privatinės nuosavybės principų sujungimo. Susvetimėjęs darbas — tai darbas esant privatinei nuosavybei. K. Marksas dialektiškai plėtoja šios idėjos turinį ir parodo, ką darbininkui realiai reiškia susvetimėjęs darbas. Pirmasis tokio darbo padarinys yra darbo objekto susvetimėjimas: darbininkui jo paties darbo produktas įgyja išorinę esatį ir tampa jam svetima priešiška jėga. Darbininkas kuria daiktų pasaulį, bet kuria jį ne sau, o prieš save. Tai, ką darbininkas įdeda į savo gaminius, praranda jis pats: kuo daugiau vertybių jis sukuria, tuo mažiau jis pats vertingas, kuo turtingesni jo produktai, tuo skurdesnis jis pats, kuo daugiau jis gamina, tuo mažiau vartoja pats. Šis reiškinys analogiškas religijai: žmogus yra praradęs tai, ką jis yra suteikęs dievui.

Tačiau susvetimėjimas apima ne tik darbo rezultatus, bet ir patį darbo aktą, pačią gamybinę veiklą. Darbininkui nebūtų svetimas jo darbo produktas, jeigu jam nebūtų svetimas pats darbas, jeigu darbas nebūtų prievartinis. Gaminys darbininkui priešiškas tampa todėl, kad jam priešiška yra tą gaminį kurianti veikla. Tai reiškia, kad darbas nepriklauso darbininko esmei, o yra tik išorinė jo fizinį egzistavimą palaikanti sąlyga. Todėl tik nedirbdamas darbininkas jaučiasi esąs pats savimi, o darbas — jam kankynė, nuo kurios jis

norėtų, bet negali pasprukti. Kaip religijoje paties žmogaus fantazija virsta kažkokios jam svetimos būtybės — dievo ar velnio — veikla, taip ir darbininko darbas atitrūksta nuo jo ir įgyja jam svetimos ir priešiškos veiklos reikšmę.

Trečiasis susvetimėjusio darbo padarinys yra darbininko rūšinės žmogaus esmės praradimas. Žmogus yra gamtos dalis, bet jis yra universali ir laisva būtybė. Jo universalumas reiškiasi tuo, kad jis visą gamtą paverčia neorganiniu savo kūnu, kuris žmogui suteikia ir jo veikimo objektą, ir jo veikimo priemones. Tokį universalumą žmogus įgyja tik būdamas rūšinė, visuomeninė būtybė, nes tik visuomeninės žmogaus galios jį iškelia virš jo biologinės prigimties ir biologinių poreikių. Tačiau susvetimėjęs darbas nuo darbininko atplėšia šią visuomeninę žmogaus esmę, nes ją paverčia vien tik individualaus egzistavimo priemone.

Pagaliau susvetimėjusio darbo teorijos imanentinio turinio atskleidimą K. Marksas reziumuoja išvada, kad tokia darbo sistema žmogų padaro svetimą kitam žmogui. Tai naujas ir svarbus žmogaus susvetimėjimo teorijos aspektas, paryškinantis pačius pradinius susvetimėjimo koncepcijos vaizdinius. Žmogaus susvetimėjimo sąvoka žymi tam tikrą žmogaus esmės prieštaravimą, todėl K. Marksas, nagrinėdamas religinį ir politinį susvetimėjimą, konstatuoja žmogaus dvilypumą. Susvetimėjimas laikomas žmogaus savybių atsiskyrimu nuo žmogaus, jų egzistavimu šalia žmogaus ir prieš žmogų, suobjektinta tų savybių esatimi. Tačiau teorija, atsekusi tokios suobjektintos žmogaus savybių esaties žmogiškąją kilmę, jau turi traktuoti tą esatį kaip netikrą, vadinasi, paneigia tai, ką ji turėtų paaiškinti. Susvetimėjęs žmogaus pasaulis virsta netikru, vien sąmonėje egzistuojančiu pasauliu, o pats susvetimėjimas — savimonės susvetimėjimu.

K. Marksas, laikydamas nepakankamu tą žmogaus susvetimėjimo paaiškinimą, kurį pateikia religijos kritika, ateizmas, perkelia kritiką į politikos sritį, bet ir politikos teorijoje, susidūręs su panašia situacija, su-

svetimėjimo mįslės įminimo ieško analizuodamas žmogaus darbą, gilindamasis į politinę ekonomiją. Susvetimėjusio darbo kritika ir pagrindė mintį, kad ta svetima būtybė, kuriai turi paklusti žmogus, tegali būti kitas žmogus. Darbininko ir kapitalisto santykyje tokia žmogaus susvetimėjimo reikšmė atsiskleidžia jusliškai suvokiamu būdu. Ši susvetimėjimo reikšmė — žmogaus santykis su kitu žmogumi — leidžia išaiškinti kitas susvetimėjimo formas: fantastinė dievo galia yra reali šventiko galia, abstrakti politinės valstybės valdžia yra konkreti politiko valdžia ir t. t.

Šitą žmogaus susvetimėjimo paslaptį galima atskleisti tik iš darbo kylančiuose, t. y. ekonominiuose žmonių santykiuose, nes tik šioje srityje susvetimėjimas pasirodo kaip materialus, kaip tikras susvetimėjimas ir jau negali būti laikomas vien savimonės požymiu. Todėl būtent ekonominis susvetimėjimas yra visų žmogaus susvetimėjimo reiškinių pagrindas, ir šie reiškiniai, kad ir kokie jie būtų — religiniai, politiniai, moraliniai ir pan., turi būti laikomi iš gamybos kylančiais reiškiniais, ypatingomis gamybos rūšimis. Tai jau yra visuomenės materialistinės sampratos programa.

Tačiau K. Marksas, susvetimėjimo dvasines dausas nuleidęs į žemę, pamato, kad vos ne į svarbiausią klausimą dar neatsakyta. Tai klausimas, kaip žmogus priėjo prie susvetimėjimo, iš kur kyla šitos žmogui svetimos galios, kuriose žmogus taip sunkiai atpažįsta save ir kurias jis siekia susigrąžinti. Jeigu susvetimėjimas yra realaus gyvenimo susvetimėjimas, tai sąmonės susidvejinimu, sąmonės iliuzija jau neįmanoma jo paaiškinti. Problemiškas tampa pats žmogaus esmės suobjektinimo, jos atsiskyrimo nuo žmogaus ir svetimumo žmogui fenomenas. Todėl, kai įvairios susvetimėjimo formos buvo redukuotos į materialų jų pagrindą, į susvetimėjusį darbą, visą žmogaus susvetimėjimo kritiką reikėjo atgręžti priešinga kryptimi, t. y. pačiame žmoguje, materialinėje jo veikloje ir jos sąlygose įžvelgti susvetimėjusias jėgas produkuojantį šaltinį. Tik toks susvetimėjimo problemos formulavi-

mas galėjo pašalinti tą paradoksalią išvadą, kad žmogui svetimos religinio, politinio ar ekonominio pasaulio galios sukūrė pačios save.

Taigi K. Marksas susidarė pažiūrą, kad visos tos antžmogiškos galios, kurioms turi paklusti žmogaus gyvenimas ir prieš kurias žmogus jaučiasi esąs silpnas ir bejėgis, yra susikurtos paties žmogaus. Tokiai pažiūrai patvirtinti reikėjo pertvarkyti konstruktyvius viso socialinio mokslo pagrindus. „Ekonominiuose ir filosofiniuose 1844 metų rankraščiuose" K. Marksas to ėmėsi politinės ekonomijos srityje. Politinė ekonomija darbą laikė gamybos siela, bet darbui ji neduodavo nieko, o privatinei nuosavybei atiduodavo viską. Privatinę nuosavybę ji ištraukdavo iš tamsių politinės sąmonės gelmių kaip gamtos ir proto įstatymą. Tai įtvirtindavo darbo susvetimėjimą kaip natūralų dalyką, todėl politinė ekonomija formuluodavo tik susvetimėjusio darbo dėsnius. K. Marksas darbo susvetimėjimo nelaiko natūraliu, todėl jis atmeta privatinės nuosavybės postulatą politinėje ekonomijoje. K. Marksui ne privatinė nuosavybė yra darbo susvetimėjimo priežastis, o atvirkščiai — darbo susvetimėjimas yra privatinės nuosavybės priežastis. Tik toks požiūris vieninteliu tikru istorijos veikėju padaro patį žmogų: juk privatinė nuosavybė yra išorinė žmogaus veikimo sąlyga, o darbas — paties žmogaus savybė. Todėl K. Marksas privatinės nuosavybės problemą redukuoja į susvetimėjusio darbo santykį su žmonijos istorija. Susvetimėjęs darbas — tai tam tikras jo paties istorinės raidos etapas.

Ši susvetimėjusio darbo kritika jau ryškina — tiesa, dar gana abstrakčia forma — tuos teorinius principus, iš kurių išaugo materialistinė visuomenės ir istorijos koncepcija. Visų pirma tai žmogaus materialinė veikla, darbas, kurie realizuoja žmogaus — universalios ir laisvos būtybės galimybes ir jas atskleidžia visuomeniniame ir istoriniame jo gyvenime. Visuomenės istorija — tai ir yra žmogaus savęs kūrimas savo darbu. Tačiau šios kūrybos vaisiai — o tai ir yra žmogaus es-

mės momentai — iš pradžių konstituojasi kaip pačiam žmogui svetimos ir jį valdančios galios, ir tik tada, kai šiame procese žmogus pasiekia pasaulinio universalumo, kuris pasirodo pramonėje, prekyboje, darbo pasidalijime ir pan., — tik tada realiai iškyla šios susvetimėjusios žmogaus esmės susigrąžinimo uždavinys. Šiuolaikinis žmogaus susvetimėjimo aktualumas, padaręs jį nepakenčiamą ir privertęs jį įsisąmoninti, yra aiškus šio uždavinio realumo ir jo išsprendimo galimybės simptomas.

Uždavinys, kurį socialiniam mokslui iškėlė šie K. Markso filosofinės kritikos rezultatai, — tai, visuose žmogaus susvetimėjimo reiškiniuose atpažinus žmogaus kūrinį, vieninteliu žmogaus tyrinėjimo postulatu paversti jį patį. Tačiau pats žmogus yra visuomeninė istorinė būtybė, todėl jo pažinimui nėra kito, lengvesnio kelio, kaip teoriškai rekonstruoti visą visuomenės istoriją. Ši rekonstrukcija turi prasidėti nuo žmogaus darbo, to darbo materialinių sąlygų, tų sąlygų istorinio perimamumo, nuo gamybos proceso suponuojamų santykių tyrinėjimo. Šio grandioziško mokslinio uždavinio supratimas ir buvo svarbiausias palikimas, kurį K. Marksas paveldėjo iš savo filosofinės jaunystės.

K. Markso jaunystės filosofiniai veikalai yra tik marksizmo teorijos priešistorė, savotiškas embrioninis jos laikotarpis. Tačiau tai nemenkina jų vertės. Jie leidžia atsekti glaudų marksizmo ryšį su ankstesne filosofijos ir socialinio mokslo tradicija. Juose išryškėjo pradinės idėjos, iš kurių vėliau išsirutuliojo sudėtinga marksizmo problemų hierarchija. Pagaliau iš jų galima spręsti apie tuos humanistinius marksizmo motyvus, kuriais remiasi dabartinė jo pasaulinė reikšmė.

Albinas Lozuraitis

Demokrito natūrfilosofijos ir Epikūro natūrfilosofijos skirtumas

Su priedu [1]

Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie

Nebst einem Anhange

Brangiajam tėvui ir draugui,
slaptajam patarėjui
ponui Liudvigui fon Vestfalenui
iš Tryro,
reikšdamas sūnaus meilę
šias eilutes skiria

Autorius

Atleiskite man, brangus mano tėve ir drauge, kad tokį man mielą Jūsų vardą rašau kuklios knygelės pradžioje. Aš visiškai nebeturiu kantrybės laukti kitos progos, kad galėčiau Jums pateikti nedidelį savo meilės įrodymą.

Norėčiau, kad visi abejojantys idėja turėtų laimės, kaip ir aš, žavėtis jaunatviškai žvaliu žilagalviu, kuris visokią dabarties pažangą sveikina entuziastiškai ir blaiviai, kaip dera tiesai; kupinas to tvirto ir šviesaus idealizmo, kuris vienas težino tikrąjį žodį, galintį iššaukti visas pasaulio dvasias, jis niekada nesitraukdavo baimindamasis niūrių atžangos vaiduoklių šešėlių, mūsų laikų horizontą dažnai temdančių debesų, bet, kupinas dieviškos energijos ir vyriškai tvirtu žvilgsniu prasismelkdamas pro visas uždangas, visuomet regėjo empirėjų, liepsnojantį pasaulio širdyje. Jūs, mano tėve ir drauge, visada man buvote gyvas argumentum ad oculos *, kad idealizmas — ne fantazija, o tiesa.

Nėra reikalo linkėti Jums fizinės sveikatos. Dvasia — didysis gydytojas stebukladaris, kuriam Jūs esate save patikėjęs **.

---

* — akivaizdus įrodymas. *Red.*

** Anksčiau paskutinė pastraipa skambėjo taip: „Aš viliuosi sekti šiuo meilės išsakymu, kurį Jums siunčiu, ir vėl drauge su Jumis paklaidžioti po nuostabiai gražius mūsų kalnus ir miškus. Nėra reikalo linkėti Jums fizinės sveikatos. Dvasia ir gamta — didieji gydytojai stebukladariai, kuriems Jūs esate save patikėjęs." *Red.*

PRATARMĖ

Šio traktato forma būtų, viena, griežtai moksliškesnė, kita vertus, kai kur minties dėstymas būtų ne toks pedantiškas, jeigu iš pradžių jis nebūtų buvęs rašomas kaip daktaro disertacija. Tačiau išorinės priežastys verčia mane jį atiduoti spausdinti tokio pavidalo. Be to, manau, kad jame man pavyko išspręsti vieną iki šiol neišspręstą graikų filosofijos istorijos problemą.

Šį dalyką išmanantys žmonės žino, kad apie čia nagrinėjamą objektą dar nėra jokių bent kiek tinkamesnių parengiamųjų darbų. Cicerono ir Plutarcho plepalai kartojami iki šiai dienai. Gasendi, išgelbėjęs Epikūrą nuo interdikto, kurį jam buvo skyrę bažnyčios tėvai ir visi viduramžiai, tie įsikūnijusio neprotingumo laikai, savo komentaruose pateikia tik vieną įdomų momentą. Jis stengiasi katalikišką savo sąžinę suderinti su pagonišku savo pažinimu, Epikūrą — su bažnyčia, o tai, žinoma, buvo nevaisingas darbas. Čia tas pat, kaip noras žydintį, gyvybės kupiną graikų Laisos kūną apsiausti krikščionių vienuolės apdaru. Gasendi veikiau pats mokosi filosofijos iš Epikūro ir jis negali mūsų pamokyti Epikūro filosofijos.

Šis traktatas laikytinas tik mėginimu parašyti didesnį veikalą, kuriame tikiuosi išsamiai išnagrinėti epikūrininkų, stoikų ir skeptikų filosofijos ciklą, jos ir viso graikų spekuliatyviojo mąstymo [2] sąryšį. Šio traktato formos ir kitokie trūkumai bus ten pašalinti.

Nors *Hėgelis* šiaip jau teisingai apibūdino bendriausius minėtų sistemų bruožus, bet, įgyvendindamas nepaprastai platų ir drąsų savo filosofijos istorijos — kuri iš viso yra filosofijos istorijos pradžia — planą, jis, viena, negalėjo įsigilinti į detales, kita vertus, šio didžio mąstytojo požiūris į tai, ką jis vadino par excellence * spekuliatyvumu, trukdė jam pripažinti didelę minėtų sistemų reikšmę graikų filosofijos istorijai ir apskritai graikų dvasiai. Tos sistemos leidžia suvokti tikrąją graikų filosofijos istoriją. Apie jų ryšį su graikų gyvenimu šiek tiek daugiau galima sužinoti iš mano draugo *Kepeno* veikalo „Frydrichas Didysis ir jo priešininkai" [3].

Plutarcho polemikos su Epikūro teologija kritika čia pateikta kaip priedas dėl to, kad ta polemika nėra epizodiška, o būdinga tam tikrai pakraipai ir labai aiškiai rodo teologizuojančio proto pažiūrą į filosofiją.

Ši kritika, be kita ko, palieka nuošalyje taip pat klausimą, koks apskritai neteisingas yra Plutarcho požiūris, kai jis religijai leidžia teisti filosofiją. Užuot visaip samprotavus apie tai, užtenka pateikti vieną vietą iš Deivido Hiumo:

„Filosofija, kurios *didžiausias autoritetas* turėtų būti pripažįstamas visur, be abejo, yra savotiškai pažeminama, kai kiekviena proga ji verčiama atsiprašinėti už savo išvadas ir teisintis kiekvienam menui ir mokslui, kuriems ji neįtiko. *Prisiminkime karalių, kuris kaltinamas esą išdavęs valstybę ir tuo nusikaltęs savo paties pavaldiniams.*" [4]

Filosofija, kol visą pasaulį nugalinčioje, absoliučiai laisvoje jos širdyje cirkuliuoja bent lašas kraujo, visuomet — drauge su Epikūru — savo priešininkams bylos:

„Nedoras yra ne tas, kuris nepripažįsta minios dievų, o tas, kuris pritaria minios nuomonei apie dievus." [5]

Filosofija to neslepia. Prometėjo prisipažinimas:

„Visi dievai man šlykštūs, kalbant atvirai" **,

---

* — daugiausia. *Red.*

** *Eschilas.* Prikaltasis Prometėjas.— K., 1971, p. 41. *Red.*

yra jos pačios prisipažinimas, jos pačios žodžiai prieš visus dangaus ir žemės dievus, kurie žmogaus savimonės nepripažįsta aukščiausia dievybe. Greta jos neturi būti jokios kitos dievybės.

Tačiau atsakydama niūriems trumparegiams, džiūgaujantiems, kad filosofijos padėtis visuomenėje, kaip jiems atrodo, pablogėjo, ji pakartoja tai, ką Prometėjas pasakė dievų tarnui Hermiui:

„Aš savo nelemties į tavąją vergystę,
Gerai įsidėmėk, neišmainyčiau niekad,
Nes aš greičiau vergausiu kad ir šitai uolai,
Nei būsiu pasiuntiniu ištikimu Dzeuso." *

Prometėjas yra tauriausias filosofijos kalendoriaus šventasis ir kankinys.

Berlynas, 1841 m. kovas

---

* *Eschilas.* Prikaltasis Prometėjas, p. 40. *Red.*

TURINYS

PIRMA DALIS

BENDRAS DEMOKRITO NATŪRFILOSOFIJOS IR EPIKŪRO NATŪRFILOSOFIJOS SKIRTUMAS

I. TRAKTATO OBJEKTAS

Gali atrodyti, kad graikų filosofija pasibaigė taip, kaip neturėtų baigtis gera tragedija,— būtent blankia atomazga. Atrodo, kad sykiu su Aristoteliu, tuo graikų filosofijos Aleksandru Makedoniečiu, baigiasi objektyvioji graikų filosofijos istorija ir net vyriškai tvirtiems stoikams nepavyksta padaryti to, ką spartiatams pavyko padaryti savo šventyklose: Atėnę prikaustyti prie Heraklio, kad ji negalėtų pabėgti.

Epikūrininkai, stoikai, skeptikai laikomi tarsi kokiu beveik netinkamu priedu, neturinčiu jokio sąryšio su savo didingomis prielaidomis. Epikūro filosofija esanti kažkoks sinkretinis agregatas iš Demokrito fizikos ir kirėniečių moralės, stoicizmas — Heraklito natūrfilosofijos, kinikų dorovinės pasaulėžiūros ir galbūt Aristotelio logikos samplaika, pagaliau skepticizmas — būtina blogybė, visų tų dogmatizmų antipodas. Tas filosofijas pavertus vienašališku ir tendencingu eklektizmu, jos nesąmoningai susiejamos su Aleksandrijos filosofija. Galiausiai Aleksandrijos filosofija laikoma visišku fantazavimu, chaosu, painiava, kuriai geriausiu atveju galima pripažinti ketinimo universalumą.

Žinoma, yra labai lėkšta tiesa: atsiradimas, klestėjimas ir išnykimas yra amžinas užburtas ratas, į kurį neišvengiamai patenka visa, kas žmogiška, ir kurį turi apeiti. Tad visai nebūtų nuostabu, jei graikų filosofija, labiausiai klestėjusi Aristotelio veikaluose, vėliau bū-

tų nunykusi. Tačiau didvyrių mirtis prilygsta saulėlydžiui, o ne išsipūtusios varlės sprogimui.

Be to, atsiradimas, klestėjimas ir išnykimas yra labai bendri, labai migloti vaizdiniai, kurie, tiesą sakant, gali viską apimti, bet kurie nepadeda nieko suvokti. Pati žūtis jau glūdi tame, kas gyva; todėl jai būdingą formą reikėtų suvokti taip pat specifiškai savitai, kaip ir gyvybės formą.

Pagaliau žvilgtelėkime į istoriją. Argi epikūrizmas, stoicizmas ir skepticizmas yra atskiri reiškiniai? Argi jie nėra pirmapradžiai romėnų dvasios tipai? Argi jie nėra ta forma, kuria Graikija atkeliavo į Romą? Argi jie iš esmės nėra tokie būdingi, veržlūs ir amžini, kad net šių laikų pasaulis turėjo jiems pripažinti visišką dvasinės pilietybės teisę?

Visa tai pabrėžiu tik todėl, kad priminčiau istorinę tų sistemų svarbą; tačiau čia kalbama ne apie bendrąją jų reikšmę apskritai išsimokslinimui, o apie jų ryšį su ankstesniąja graikų filosofija.

Ar neturėtų šitas ryšys bent jau paskatinti ištirti, kaip graikų filosofija baigiasi dviem skirtingomis eklektinių sistemų grupėmis, kurių viena apima epikūrininkų, stoikų ir skeptikų filosofijos ciklą, o antroji vadinama Aleksandrijos spekuliatyviosios filosofijos vardu? Toliau, argi nestebina toks reiškinys, kad įkandin Platono ir Aristotelio filosofijų, siekusių visuotinumo, atsiranda naujos sistemos, kurios remiasi ne šiomis turtingomis dvasios formomis, o žvelgdamos dar toliau į praeitį, krypsta prie paprasčiausių mokyklų: fizikos srityje — prie natūrfilosofijos atstovų, etikos — prie Sokrato mokyklos? Toliau, kaip paaiškinti, kad sistemos, vėlesnės už Aristotelio, savo pagrindą suranda tarsi užbaigtą praeityje, kad Demokritas siejasi su kirėniečiais, o Heraklitas — su kinikais? Ar atsitiktinai epikūrininkai, stoikai ir skeptikai atstovauja visiems savimonės momentams, bet tiktai — kiekvienas momentas yra atsiskyręs kas sau? Ar atsitiktinai šios sistemos drauge sudaro ištisą savimonės struktūrą?

Pagaliau ar atsitiktinai tikrojo mokslo realybe tos sistemos laiko septynių išminčių pirmavaizdį, kuris esąs, anot mito, graikų filosofijos pradžia ir kurį, tarsi kokį tos filosofijos centrą, įkūnija Sokratas, jos demiurgas, pasakyčiau, išminčiaus — σοφος — pirmavaizdis?

Man atrodo, kad graikų ankstesniųjų filosofijos sistemų reikšmingesnis ir įdomesnis yra turinys, o po Aristotelio atsiradusių sistemų — ir pirmiausia epikūrininkų, stoikų ir skeptikų mokyklų ciklo — subjektyvioji forma, pobūdis. Tačiau kaip tik subjektyvioji forma, dvasinė filosofijos sistemų reiškėja, iki šiol beveik visiškai užmiršta dėl metafizinių jų principų.

Aš ketinu plačiau aptarti epikūrininkų, stoikų ir skeptikų filosofijos visumą ir visokius jų ryšius su ankstesniąja ir vėlesniąja graikų filosofija.

Čia pakaks šitą santykį atskleisti tarsi paėmus vieną pavyzdį ir vienu aspektu, būtent parodyti, kad šios filosofijos yra susijusios su ankstesniąja filosofine mintimi.

Toks pavyzdys man bus Epikūro natūrfilosofijos ir Demokrito natūrfilosofijos santykis. Aš nemanau, kad būtų patogiausia nuo to pradėti. Viena, juk esama seno įsišaknijusio prietaro — taip tapatinti Demokrito ir Epikūro fiziką, kad Epikūro padaryti pakeitimai atrodo esąs tik savavališkas vaizduotės padaras; kita vertus, aptardamas atskirus dalykus, esu priverstas gilintis, atrodytų, į smulkmenas. Tačiau kaip tik dėl to, kad tas prietaras yra toks pat senas, kaip ir filosofijos istorija, kad skirtumai slypi taip giliai, jog juos galima išvysti tarsi tiktai per mikroskopą,— dėl to bus juo svarbiau įrodyti esminį, į smulkmenas prasismelkiantį Demokrito fizikos ir Epikūro fizikos skirtumą, nors jos ir yra viena su kita susijusios. Tai, ką nesunku įžvelgti smulkmenose, dar lengviau parodyti ten, kur santykiai išreikšti stambesniu mastu, ir atvirkščiai, visai bendri samprotavimai verčia abejoti, ar bus teisingi atskirų dalykų tyrimo rezultatai.

II. NUOMONĖS APIE DEMOKRITO FIZIKOS IR EPIKŪRO FIZIKOS SANTYKĮ

Kokio apskritai požiūrio į ankstesniąsias pažiūras aš laikausi, paaiškės, kai prabėgomis apžvelgsime senovės autorių nuomones apie Demokrito fizikos ir Epikūro fizikos santykį.

Poseidonijas Stoikas, Nikolajus ir *Sotionas* Epikūrui priekaištauja dėl to, kad jis pasisavinęs Demokrito atomų ir Aristipo malonumo teorijas [1]. Akademikas *Kota*, pasak Cicerono, iškelia klausimą: „Ką gi iš tikrųjų galima rasti Epikūro fizikoje, kas nepriklausytų Demokritui? Tiesa, Epikūras šį bei tą pakeičia, bet dažniausiai kalba Demokrito žodžiais." [2] Pats *Ciceronas* rašo štai ką: „Apie fiziką, kuria Epikūras labiausiai puikuojasi, jis visai nieko nenusimano. Didžioji dalis priklauso Demokritui; o ten, kur Epikūras nuo jo nukrypsta, kur jis nori pagerinti, ten jis tik gadina ir blogina." [3] Tačiau nors daugelis Epikūrui priekaištavo, kad jis koneveikęs Demokritą, Leontėjas, pasak Plutarcho, priešingai, teigia, kad Epikūras gerbęs Demokritą už tai, kad tas anksčiau už jį pripažinęs teisingą mokslą ir anksčiau atskleidęs gamtos principus [4]. Veikale „Apie filosofų pažiūras" [6] Epikūras vadinamas filosofuojančiu pagal Demokritą [5]. Plutarchas savo veikale „Kolotas" eina toliau. Epikūrą paeiliui lygindamas su Demokritu, Empedokliu, Parmenidu, Platonu, Sokratu, Stilponu, kirėniečiais ir akademikais, jis stengiasi įrodyti, kad „iš visos graikų filosofijos Epikūras tepaėmė tai, kas klaidinga, o tiesos nesuprato" [6]. Tokių priešiškų insinuacijų gausu ir traktate „Apie tai, kad sekant Epikūru negalima gyventi laimingai".

Šitokia nepalanki, kaip ir ankstesniųjų laikų autorių, nuomonė taip pat išlieka bažnyčios tėvų raštuose. Pastabose aš pateikiu tik vieną vietą iš Klemenso Aleksandriečio [7], bažnyčios tėvo, kurio požiūrį į Epikūrą ypač verta paminėti, nes apaštalo Pauliaus perspėjimą, kad reikia vengti apskritai filosofijos, jis aiškina kaip perspėjimą, kad reikią vengti Epikūro fi-

losofijos: ji netgi nėra fantazavusi apie apvaizdą ir pan.[8] Tačiau kaip apskritai buvo linkstama Epikūrą kaltinti plagijavimu, aiškiausiai matyti iš *Seksto Empiriko* raštų: jis stengiasi pavaizduoti, kad keletas visai netinkamų Homero ir Epicharmo kūrinių vietų esančios pagrindiniai Epikūro filosofijos šaltiniai [9].

Yra žinoma, kad naujųjų laikų autoriai Epikūrą — kiek jis yra natūrfilosofas — iš viso telaiko Demokrito plagiatoriumi. Bendrą jų nuomonę tegul išsako *Leibnico* teiginys:

„Apie tą didįjį žmogų (Demokritą) mes žinome beveik tik tai, ką iš jo pasiskolino Epikūras, kuris ne visada gebėjo iš jo pasiimti tai, kas geriausia." [10]

Ciceronas rašo, jog Epikūras pabloginęs Demokrito mokslą, bet nurodo, kad jis bent norėjęs pagerinti tą mokslą ir sugebėjęs įžvelgti jo trūkumus; Plutarchas Epikūrui priskiria nenuoseklumą [11] ir išankstinį polinkį pabloginti, taigi abejoja ir dėl jo norų, o Leibnicas nepripažįsta net jo sugebėjimo sumaniai daryti išrašus iš Demokrito.

Tačiau visi sutaria, kad savo fiziką Epikūras pasiskolinęs iš Demokrito.

III. KEBLUMAI DĖL DEMOKRITO NATŪRFILOSOFIJOS IR EPIKŪRO NATŪRFILOSOFIJOS TAPATYBĖS

Ne tik istorijos faktai, bet ir dar daug kas rodo, kad Demokrito fizika ir Epikūro fizika yra tapačios. Be jokios abejonės, principai — atomai ir tuštuma — yra tie patys. Išryškėja tiktai vieno kito apibūdinimo, atrodo, savavališkas, todėl neesminis skirtingumas.

Tačiau čia yra keista, neįmenama mįslė. Du filosofai visai vienodai skelbia ir plėtoja visai tą patį mokslą, bet — koks nenuoseklumas! — jie laikosi diametraliai priešingų pozicijų traktuodami tiesą, tikrumą, to mokslo panaudojimą, apskritai minčių ir tikrovės san-

tykį. Aš sakau, kad jie laikosi diametraliai priešingų pozicijų, ir dabar pamėginsiu tai įrodyti.

A) Demokrito nuomonę *apie žmogaus pažinimo teisingumą ir tikrumą,* atrodo, sunku nustatyti. Jo fragmentuose esama viena kitai prieštaraujančių vietų arba veikiau ne tos vietos prieštarauja viena kitai, bet — Demokrito pažiūros. Aristotelio psichologijos komentaruose esantis Trendelenburgo teiginys, kad apie tokį prieštaravimą žinoję tik vėlesnių laikų autoriai, o ne Aristotelis, iš tikrųjų yra neteisingas. Aristotelio psichologijoje * parašyta štai kas: „Demokritui siela ir protas yra tas pat, nes reiškinys esąs tai, kas teisinga" [1], o „Metafizikoje" priešingai: „Demokritas teigia, kad arba nieko nesą teisinga, arba tiesa nuo mūsų paslėpta." [2] Argi šios Aristotelio veikalų vietos neprieštarauja viena kitai? Jeigu reiškinys yra tai, kas teisinga, kaip tiesa gali būti paslėpta? Paslėptis prasideda tiktai ten, kur reiškinys ir tiesa atsiskiria vienas nuo kito. Tačiau *Diogenas Laertietis* sako, kad Demokritas buvo priskiriamas prie skeptikų. Pateikiami jo žodžiai: „Iš tikrųjų mes nieko nežinome, nes tiesa slypi bedugniame šulinyje." [3] Panašių teiginių galima rasti *Seksto Empiriko* raštuose [4].

Šis skeptiškas, netvirtas ir vidujai prieštaringas Demokrito požiūris yra tik toliau plėtojamas *tuo būdu,* kad *stengiamasi nusakyti atomo ir jusles veikiančio pasaulio santykį.*

Viena, patys atomai jutimiškai nesireiškia. Jutimiškasis reiškinys yra ne *objektyvus reiškinys,* o *subjektyvi regimybė.* „*Tikrieji* principai yra atomai ir tuštuma, *visa kita — manymas, regimybė.*" [5] „Tik manoma, kad egzistuoja tai, kas šalta, tik manoma, kad egzistuoja tai, kas šilta, bet iš tikrųjų — atomai ir tuštuma." [6] Todėl *vienio* iš tikrųjų nesudaro daugelis atomų, o „dėl atomų susijungimo *atrodo,* kad atsiranda visoks vienis" [7]. Todėl tik protu galima įžvelgti principus,

* Pataisyta Markso; iš pradžių buvo: „gamtos moksle". *Red.*

kurių jau vien dėl jų mažumo neįmanoma pamatyti juntančiąja akimi; dėl to jie net vadinami *idėjomis* [8]. Tačiau, kita vertus, vienintelis tikras objektas tėra jutimiškasis reiškinys, ir αισθησις * yra φρονησις **, bet tai, kas tikra, yra kintama, nepastovu, tai yra reiškinys. Tačiau teiginys, kad reiškinys — tai, kas tikra, yra prieštaringas [9]. Vadinasi, čia viena, čia kita pusė pakaitomis paverčiama arba subjektyvybe, arba objektyvybe. Atrodytų, kad prieštaravimas įveikiamas jį dalijant dviem pasauliams. Todėl juntamą tikrovę Demokritas laiko subjektyviąja regimybe; tačiau antinomija, pašalinta iš objektų pasaulio, dabar egzistuoja jo paties savimonėje, kurioje viena kitai ima prieštarauti atomo samprata ir jutimiškoji žiūra.

Taigi Demokritui nepavyksta išvengti antinomijos. Čia dar nereikia jos aiškinti. Pakanka, kad negalima paneigti jos egzistavimo.

O dabar pasiklausykime Epikūro.

Išminčius,— sako jis,— yra nusiteikęs *dogmatiškai*, o *ne skeptiškai* [10]. Jis ir yra pranašesnis už visus būtent tuo, kad jis tvirtai tiki savo žinojimu [11]. „Visos juslės yra to, kas tikra, šaukliai." [12] *„Niekas negali paneigti jutimiško suvokimo:* nei vienodas suvokimas negali paneigti vienodo suvokimo, nes jie — vienodos reikšmės, nei skirtingas suvokimas negali paneigti skirtingo suvokimo, nes jie sprendžia ne apie tą patį; jutimiškojo suvokimo negali paneigti nė sąvoka, nes ji priklauso nuo jutimiškų suvokimų" [13],— pasakyta „Kanone". *Demokritas juntamą pasaulį* laiko *subjektyviąja regimybe,* o *Epikūras* jį laiko *objektyviu reiškiniu.* Ir tuo sąmoningai jis save atskiria nuo Demokrito; juk jis teigia, kad pripažįsta *tuos pačius principus, bet* jutimiškųjų savybių *ne*laiko *tik manomomis* [14].

Jeigu jau jutimiškasis suvokimas yra Epikūro kriterijus, jeigu tą suvokimą atitinka objektyvus reiškinys, tad teisinga išvada tegalima laikyti tai, dėl ko

* — jutimiškasis suvokimas. *Red.*
** — protingas mąstymas. *Red.*

Ciceronas gūžčioja pečiais. „Demokritui saulė atrodo didelė, nes jis yra išsimokslinęs ir geometriją išmanantis žmogus; Epikūrui ji atrodo maždaug dviejų pėdų dydžio, nes jis galvoja, kad ji *iš tikrųjų esanti* tokio dydžio, kokio *atrodo*." [15)]

B) *Šis* Demokrito ir Epikūro *teorinių pažiūrų* į mokslo patikimumą ir jo objektų tikrumą *skirtingumas pasireiškia* tų vyrų *mokslinės energijos* ir *praktinės veiklos nederme.*

Demokritui, kurio požiūriu principas nesireiškia, netenka tikrovės ir egzistencijos, priešingai, realus ir turiningas pasaulis yra *jutimiškojo suvokimo pasaulis.* Tiesą sakant, tas pasaulis yra subjektyvioji regimybė, bet kaip tik todėl jis atplėštas nuo principo ir egzistuoja kaip savarankiška tikrovė; kartu būdamas vienintelis realus objektas, tas pasaulis *savaime* vertingas ir reikšmingas. Todėl Demokritas norom nenorom turi imtis *empirinio stebėjimo.* Nepatenkintas filosofija, jis puola į *pozityviojo žinojimo* glėbį. Jau esame girdėję, kad Ciceronas jį vadina vir eruditus *. Jis išmanė fiziką, etiką, matematiką, kitas anų laikų disciplinas ir visus menus [16)]. Vien tik jo veikalų sąrašas, pateiktas Diogeno Laertiečio, rodo jo mokytumą [17)]. Kadangi pagrindinis mokytumo požymis yra akiračio plėtimas, žinių kaupimas, jų ieškojimas išorėje, todėl matome, jog Demokritas *apkeliauja pusę pasaulio,* kad įgytų patirties, sukauptų žinių bei stebėjimo duomenų. „Iš visų savo amžininkų,— su pasididžiavimu sako jis apie save,— tik aš apkeliavau didžiąją žemės dalį, tyrinėdamas tolimiausias vietas, mačiau daugiausia kitų padangių bei šalių ir klausiausi daugiausia mokytų vyrų, o linijų komponavimu, kuris grindžiamas įrodymu, niekas manęs nepranoko, net ir vadinamieji egiptiečių arsepedonaptai **." [18)]

Demetrijas „Bendravardžiuose autoriuose" ir *Antistenas* „Diadochuose" pasakoja, kad Demokritas nuke-

---

* — išsimokslinęs vyras. *Red.*
** — matininkai. *Red.*

liavęs į Egiptą pas žynius mokytis geometrijos ir į Persiją pas chaldėjus ir kad jis nusigavęs iki Raudonosios jūros. Kai kas teigia, kad jis buvo susitikęs su gimnosofistais[7] Indijoje ir pabuvojo Etiopijoje[19]. Viena, jam neduoda ramybės *žinojimo troškimas;* kita vertus, *nepasitenkinimas teisingu, t. y. filosofiniu žinojimu* gena jį tolyn. Žinojimas, kurį jis laiko teisingu, yra neturiningas; žinojimas, jam teikiantis turinį, neteisingas. Senovės žmonių pasakojimas apie jį galbūt yra išmislas, bet teisingas išmislas, nes jis vaizduoja prieštaringą Demokrito būdą: Demokritas save apakinęs, kad *šviesa, jusliškai dirginanti akis,* neslopintų jo *dvasinio akylumo*[20]. Tai tas pats žmogus, kuris, pasak Cicerono, apkeliavo pusę pasaulio. Tačiau jis nesurado to, ko ieškojo.

Epikūras visiškai kitoks.

Filosofija Epikūrą *patenkina* ir *teikia* jam *laimės.* „Tu privalai tarnauti filosofijai,— sako jis,— kad pasiektum tikrą laisvę. Tam, kuris jai pakluso ir paskyrė savo jėgas, nereikia ilgai laukti: jis tuojau pat tampa laisvas. Juk pats tarnavimas filosofijai yra laisvė." [21] „Nei jaunuolis,— moko jis toliau,— tenedelsia imtis filosofijos, nei senis tenesiliauja gilintis į filosofiją, nes nė vienas žmogus nėra toks nesubrendęs arba toks per daug subrendęs, kad negalėtų rūpintis savo siela. O tas, kuris sako, kad imtis filosofijos esą arba dar per anksti, arba jau per vėlu, yra panašus į tą, kuris teigia, kad laimės valanda arba dar neatėjusi, arba jau praėjusi." [22] Demokritas, nepatenkintas filosofija, puola į empirinio žinojimo glėbį, o *Epikūras niekina pozityviuosius mokslus,* nes jie visai nepadedą siekti *tikrosios tobulybės*[23]. Jis vadinamas *mokslo priešu* ir gramatikos niekintoju[24]. Jam prikišamas net tamsumas; „tačiau,— kaip rašo Ciceronas, vienas epikūrininkas yra pasakęs,— ne Epikūras buvo neišsilavinęs, o nemokšos yra tie, kurie mano, kad ir senis turįs pasakoti tai, ko nežinoti gėda vaikui" [25].

Demokritas stengiasi mokytis iš *Egipto žynių, Persijos chaldėjų* ir *indų gimnosofistų,* o *Epikūras* didžiuo-

jasi tuo, kad neturėjęs *jokio mokytojo* ir esąs *savamokslis* [26]. Anot Senekos, jis sakęs: kai kas siekia tiesos niekieno nepadedamas. Jis — vienas iš tokių, pats prasiskynęs sau kelią. Ir juos, savamokslius, jis labiausiai giria. Kiti esą antraeiliai protai [27]. Demokritą traukia įvairūs pasaulio kraštai, o Epikūras savo sodą Atėnuose palieka iš viso du ar tris kartus ir keliauja į Joniją ne ko nors tyrinėti, bet aplankyti draugų [28]. Pagaliau Demokritas, nusivylęs žinojimu, save apakina, o Epikūras, pajutęs artėjančią mirties valandą, lipa į šilto vandens maudyklę, paprašo gryno vyno ir pataria savo draugams būti ištikimiems filosofijai [29].

C) Šių ką tik nusakytų skirtumų negalima priskirti atsitiktinei abiejų filosofų individualybei; jie įkūnija dvi priešingas kryptis. Čia matome, kad skirtinga yra jų praktinė veikla, kaip anksčiau skirtinga buvo teorinė jų sąmonė.

Pagaliau panagrinėkime tą *refleksijos formą*, kuri *rodo minties ryšį su būtimi, jų tarpusavio santykį*. Nustatydamas bendrąjį pasaulio ir minties santykį, filosofas tik suobjektyvina sau savo atskiros sąmonės santykį su realiu pasauliu.

Tikrovės refleksijos forma Demokritas laiko *būtinybę* [30]. Aristotelis sako, kad jis viską paverčiąs būtinybe [31]. Diogenas Laertietis paskelbia, kad atomų sūkurys, iš kurio viskas atsiranda, esąs Demokrito būtinybė [32]. Apie tai plačiau rašo veikalo „Apie filosofų pažiūras" autorius: „Demokrito nuomone, būtinybė yra ir likimas, ir teisė, ir apvaizda, ir pasaulio kūrėja. O tos būtinybės substancija yra materijos pasipriešinimas, judėjimas ir smūgis." [33] Panaši vieta yra *Stobėjo* [34] fizinėse eklogose ir *Eusebijaus* „Evangelijos paruošimo" šeštoje knygoje [35]. Stobėjo etikos eklogose yra išlikusi Demokrito sentencija [36], kuri beveik pažodžiui pakartota keturioliktoje Eusebijaus knygoje [37], būtent: žmonės išsigalvojo atsitiktinumo šmėklą — savo bejėgiškumo liudininkę, nes *atsitiktinumas kovoja su stipriu mąstymu*. Visai taip pat *Simplikijas* priskiria De-

mokritui vieną Aristotelio raštų vietą, kurioje kalbama apie senovės mokslą, pašalinantį atsitiktinumą [38].

Priešingai, Epikūras sako:

„*Būtinybės,* kurią kai kas įsiveda kaip visagalę valdovę, *nėra,* bet kai kas yra *atsitiktina,* kitkas priklauso nuo mūsų *savivalės.* Būtinybės negalima pakeisti, priešingai, atsitiktinumas — nepastovus. Jau verčiau tikėti dievų mitu, negu būti fizikų ειμαρμενη * vergu, nes tas mitas palieka vilties dievus permaldauti juos garbinant, o ειμαρμενη yra negailestinga būtinybė. Tačiau reikia pripažinti *ne dievą,* kaip tiki minia, o *atsitiktinumą.*" [39] „Nelaimė — gyventi priverstam būtinybės, bet gyventi priverstam būtinybės nėra jokios būtinybės. Visur atviri keliai į laisvę,— jų daug, jie trumpi ir lengvi. Todėl dėkokime dievui už tai, kad su gyvenimu niekas negali būti susaistytas. Pažaboti pačią būtinybę — leista." [40]

Kaip rašo Ciceronas, panašiai apie stoikų filosofiją kalba epikūrininkas Velėjus: „Ką galima galvoti apie tokią filosofiją, kuriai, kaip senoms ir dar tamsioms boboms, atrodo, kad viską lemia likimas?.. Epikūras mus išgelbėjo ir suteikė mums laisvę." [41]

Kad nereikėtų pripažinti būtinybės, Epikūras *neigia* net *disjunktyvų sprendimą* [42].

Tiesa, ir apie Demokritą teigiama, kad jis pripažinęs atsitiktinumą, bet dvi Simplikijo raštuose rastos vietos, kuriose apie tai kalbama [43], viena kitą daro abejotiną, nes viena jų aiškiai rodo, kad Demokritas nevartojo atsitiktinumo kategorijos, o tik Simplikijas, darydamas išvadą, ją priskyrė Demokritui. Jis rašo štai ką: Demokritas iš viso nenurodo pasaulio sukūrimo priežasties; taigi *atrodo,* kad tokia priežastimi jis laiko atsitiktinumą. Tačiau čia turima galvoje ne *turinio apibrėžimas,* o *forma,* kurią Demokritas vartojo *sąmoningai.* Tas pat pasakytina apie Eusebijaus pastabą: Demokritas atsitiktinumą padarė to, kas visuotina ir dieviška, valdovu ir teigia, kad viską lemia at-

* — likimo. *Red.*

sitiktinumas, o prie žmogaus gyvenimo ir empirinės gamtos atsitiktinumo jis neprileido nė iš tolo ir jo skelbėjus nepagrįstai apšaukė neišmanėliais [44].

Iš dalies čia matome krikščionių vyskupo *Dionisijo* prasimanymus, iš dalies — ten, kur prasideda tai, kas visuotina ir dieviška,— Demokrito būtinybės sąvoka liaujasi skyrusis nuo atsitiktinumo.

Vadinasi, istoriškai yra tikra, kad *Demokritas* pripažįsta *būtinybę*, o *Epikūras — atsitiktinumą* ir kiekvienas su poleminiu įniršiu atmeta priešingą požiūrį. *Pagrindinis šio skirtumo padarinys matyti iš atskirų fizinių reiškinių aiškinimo būdo.*

Būtinybė pasireiškia būtent baigtinėje gamtoje kaip *reliatyvi būtinybė*, kaip *determinizmas*. Reliatyvi būtinybė gali būti kildinama tik iš *realios galimybės*, t. y. egzistuoja sąlygų, priežasčių, pagrindų ir t. t. visuma, iš kurios ta būtinybė išsilukštena. Reali galimybė yra reliatyvios būtinybės paaiškinimas. Ir mes matome, kad Demokritas ją panaudoja. Pateiksime keletą įrodymų iš Simplikijo raštų.

Jeigu kas nors pajustų troškulį ir atsigertų, o paskui pasveiktų, tai priežastimi Demokritas laikytų ne atsitiktinumą, o troškulį. Nors jis tartum ir pripažįsta, kad, pasauliui kuriantis, atsitiktinumas ir turėjo įtakos,— vis dėlto jis teigia, kad kiekviename atskirame reiškinyje atsitiktinumas nesąs ko nors priežastis, o tik paaiškinamas kitomis priežastimis. Pavyzdžiui, kasimas esąs lobio radimo arba alyvmedžio augimo priežastis [45].

Entuziazmas ir rimtis, kurių apimtas, Demokritas tokį aiškinimo būdą naudoja gamtos tyrinėjimui, reikšmė, kurią jis teikia pastangoms viską pagrįsti, naiviai išsakomi tokiu prisipažinimu: „Aš mieliau atrasčiau naują priežastinį ryšį, negu tapčiau Persijos karaliumi!" [46]

Ir vėl Epikūras yra tiesiogiai priešingas Demokritui. Atsitiktinumas yra tikrovė, kuri teturi galimybės vertę. Tačiau *abstrakčioji galimybė* yra tiesioginis *realiosios* galimybės *antipodas*. Pastaroji įsprausta į griež-

tas ribas, kaip ir protas; pirmoji yra beribė, kaip fantazija. Realioji galimybė stengiasi pagrįsti savo objekto būtinumą ir tikrovę; o abstrakčiajai galimybei rūpi ne aiškinamasis objektas, o aiškinantysis subjektas. Svarbu, kad objektas tik būtų galimas ir mąstomas. Kas galima abstrakčiai, ką galima mąstyti, tatai nestoja skersai kelio mąstančiam subjektui, tatai jam nėra jokia riba, jokia kliūtis. Visai nesvarbu, ar ta galimybė reali ar ne, nes čia domimasi ne pačiu objektu.

Todėl Epikūras kai kuriuos fizinius reiškinius aiškina be galo nerūpestingai.

Tai labiau paaiškės iš laiško Pitokliui, kurį nagrinėsime vėliau. Čia pakaks atkreipti dėmesį į tai, koks yra Epikūro požiūris į ankstesniųjų fizikų nuomones. Ten, kur veikalo „Apie filosofų pažiūras" autorius ir Stobėjas pateikia įvairias filosofų pažiūras į žvaigždžių substanciją, saulės dydį ir formą bei panašius dalykus, visada kalbama apie Epikūrą: jis neatmetąs nė vienos tų nuomonių, *visos galinčios* būti teisingos, jis laikąsis *galimybės* [47]. Negana to, Epikūras net *ginčija* logiškai pagrindžiantį ir kaip tik todėl vienašališką aiškinimo būdą, grindžiamą realiąja galimybe.

Seneka savo „Gamtos klausimuose" rašo: Epikūras teigia, kad visos tos priežastys galėtų egzistuoti, ir, be to, stengiasi pateikti daugelį kitokių aiškinimų, ir *peikia* tuos, kurie teigia, kad egzistuoja tik kokia nors viena iš tų priežasčių, nes esą drįstama apodiktiškai spręsti apie tai, apie ką galima daryti išvadas tik iš spėjimų [48].

Iš to matyti, kad čia nesidomima objektų realių pagrindų tyrinėjimu: rūpinamasi tik aiškinančiojo subjekto nuraminimu. Kadangi tariama, kad visa, kas galima, yra galima, o tai atitinka abstrakčios galimybės pobūdį, tad aišku, kad *būties atsitiktinumas* tik perkeliamas į *mąstymo atsitiktinumą*. Vienintelė taisyklė, kurios Epikūras ragina laikytis,— „aiškinimas *neturi prieštarauti* jutimiškam suvokimui", yra savaime suprantama, nes abstrakčioji galimybė neturi būti prieštaringa, vadinasi, tokio prieštaravimo reikia vengti [49].

Pagaliau Epikūras prisipažįsta, kad jo aiškinimo būdas siekiąs tiktai *savimonės ataraksijos, o ne gamtos pažinimo paties savaime* [50)].

Turbūt nėra jokio reikalo daugiau įrodinėti, kad ir čia jis yra visiška Demokrito priešingybė.

Taigi matome, kad kiekviename žingsnyje abu mąstytojai vienas kitam prieštarauja. Vienas yra skeptikas, antrasis — dogmatikas; vienas juntamąjį pasaulį laiko subjektyvia regimybe, kitas — objektyviu reiškiniu. Tas, kuris juntamąjį pasaulį laiko subjektyvia regimybe, remiasi empiriniu gamtos mokslu ir pozityviomis žiniomis ir įkūnija eksperimentuojančio, visur besimokančio, po pasaulį klajojančio stebėtojo nerimą. Kitas, kuris reiškinių pasaulį laiko realiu, niekina empiriją; jis įkūnija patenkinto mąstymo ramybę, savarankiškumą, kuris savo žinojimą įgyja ex principio interno *. Tačiau prieštaravimas yra dar didesnis. *Skeptikas* ir *empirikas*, juntamą gamtą laikantis subjektyviąja regimybe, ją traktuoja *būtinybės* požiūriu ir stengiasi paaiškinti bei suvokti realų daiktų egzistavimą. Priešingai, *filosofas* ir *dogmatikas*, kuris reiškinį laiko realiu, visur mato tik *atsitiktinumą*, o jo aiškinimo būdo tikslas — veikiau atmesti bet kokį objektyvų gamtos realumą. Gali atrodyti, kad šiems prieštaravimams būdingas tam tikras iškreiptumas.

Tačiau vargu ar galima pagalvoti, kad tiedu mąstytojai, visur kur prieštaraujantys vienas kitam, būtų to paties mokslo šalininkai. Ir vis dėlto atrodo, kad jie tarsi prikaustyti vienas prie kito.

Išaiškinti bendrą jų tarpusavio santykį — toks kito skyriaus uždavinys [8].

---

* — iš vidinio principo. *Red.*

ANTRA DALIS

APIE DETALESNIUS DEMOKRITO NATŪRFILOSOFIJOS IR EPIKŪRO NATŪRFILOSOFIJOS SKIRTUMUS

Pirmas skyrius

ATOMO NUOKRYPIS NUO TIESĖS

Epikūras pripažįsta *trejopą* atomų judėjimą tuštumoje [1]. Pirmasis judėjimas yra *kritimas tiese;* antrasis judėjimas atsiranda dėl to, kad atomas *nukrypsta nuo tiesės;* ir trečiasis judėjimas susidaro dėl *daugelio atomų stūmos.* Pirmąjį ir paskutinį judėjimo tipus pripažįsta ir Demokritas, ir Epikūras, o *atomo nuokrypis* nuo tiesės Epikūrą skiria nuo Demokrito [2].

Dėl to nukrypstančio judėjimo buvo daug juokauta. Rašydamas šia tema, itin šmaikštus *Ciceronas.* Tarp kitko jis sako: „Epikūras teigia, kad atomai skrieją tiese žemyn dėl savo svorio; toks judėjimas ir esąs natūralus kūnų judėjimas. Tačiau paskui jam dingtelėjo į galvą, kad, jeigu visi atomai judėtų iš viršaus žemyn, nė vienas atomas niekuomet negalėtų susidurti su kitu. Todėl Epikūras griebėsi melo. Jis pasakė, kad atomas truputėlį nukrypsta, o tai visiškai neįmanoma. Dėl to atsirandą atomų sambūriai, samplaikos ir sankabos, o iš jų — pasaulis, visos pasaulio dalys ir visa tai, kas jame yra. Jau nepaisant to, kad visa tai yra vaikiškas išmislas, Epikūras nepasiekia netgi to, ko nori." [3] Kitą versiją randame Cicerono veikalo „Apie dievų prigimtį" pirmoje knygoje: „Kadangi Epikūras suprato, kad, jeigu dėl savo svorio atomai skrietų žemyn, nuo mūsų galios niekas nepriklausytų, nes jų judėjimas yra apibrėžtas ir būtinas, tad jis, stengdamasis išvengti būtinybės, sumanė tokią priemonę, kuri

Demokritui neatėjo į galvą. Epikūras sako, kad atomas, nors jis ir skrieja iš viršaus žemyn dėl savo svorio ir sunkio, truputėlį nukrypsta. Taip teigti yra gėdingiau, negu negalėti įrodyti to, ko norima." [4]

Panašiai mano *Pjeras Belis:*

„Iki jo" (t. y. Epikūro) „atomams tebuvo pripažįstamas judėjimas, priklausantis nuo sunkio, ir judėjimas, priklausantis nuo stūmos. Epikūras padarė prielaidą, kad net tuštumoje atomai truputį nukrypsta nuo tiesės, ir dėl to, sakė jis, atsirado laisvė... Tarp kitko, reikia pasakyti, kad tai nebuvo vienintelis motyvas, jį paskatinęs sugalvoti šitą nukrypstantį judėjimą; pastarasis leido jam taip pat paaiškinti atomų susidūrimą, nes jis, žinoma, matė, kad niekada neįstengs paaiškinti atomų susidūrimo galimybės, tardamas, jog jie vienodu greičiu juda tiesėmis, visi iš viršaus žemyn, ir kad, esant šiai sąlygai, būtų negalimas pasaulio atsiradimas. Štai kodėl atomai turėjo nukrypti nuo tiesės." [5]

Kol kas aš nekeliu klausimo, ar šie samprotavimai yra įtikinami. Tačiau kiekvienas iš pirmo žvilgsnio gali pastebėti, kad naujausias Epikūro kritikas *Šaubachas,* neteisingai supratęs Ciceroną, sako:

„Dėl sunkio, t. y. dėl fizinių priežasčių, visi atomai lygiagrečiai skrieja žemyn, bet dėl abipusės stūmos jie ima judėti kitaip, anot Cicerono („Apie dievų prigimtį", I, 25), įstrižai dėl atsitiktinių priežasčių, tiesa, veikiančių nuo amžių amžių." [6]

Pirma, cituojamoje vietoje Ciceronas stūmos nelaiko įstrižos krypties priežastimi, bet, priešingai, įstrižą kryptį laiko stūmos priežastimi. Antra, jis kalba ne apie atsitiktines priežastis, bet veikiau Epikūrą peikia dėl to, kad tas nenurodo jokių priežasčių; pagaliau būtų savaime prieštaringa įstrižos krypties priežastimi kartu laikyti ir stūmą, ir juo labiau atsitiktines priežastis. Tokiu atveju daugių daugiausia būtų galima kalbėti apie stūmos, o ne apie įstrižos krypties atsitiktines priežastis.

Beje, Cicerono ir Belio samprotavimai turi vieną ypatybę, kuri yra tokia akivaizdi, kad jos negalima tuojau pat nepabrėžti. Būtent Epikūrui jie priskiria tokias paskatas, kurios viena kitą pašalina. Epikūras atomo nuokrypį esą pripažįsta čia dėl to, kad paaiškintų stūmą, čia dėl to, kad paaiškintų laisvę. O jeigu atomai nesusiduria vienas su kitu *n*enukrypdami, tai,

norint pagrįsti laisvę, nuokrypis nereikalingas, nes laisvės priešybė atsiranda — tai matome iš *Lukrecijaus*[7] — tik sykiu su determinuotu ir prievartiniu atomų susidūrimu. O jeigu atomai susiduria *ne*nukrypdami, tai, norint pagrįsti stūmą, nuokrypis nereikalingas. Aš sakau, kad šis prieštaravimas atsiranda tada, kai atomo nuokrypio nuo tiesės priežastys suprantamos taip paviršutiniškai ir be sąryšio, kaip jas suprato Ciceronas ir Belis. Nuodugniau šį dalyką išdėsto Lukrecijus, kuris vienintelis iš visų senovės mokslo vyrų perprato Epikūro fiziką.

Dabar imkimės paties nuokrypio.

Kaip linija redukuoja tašką, taip ir kiekvienas krintantis kūnas yra redukuojamas tiesės, kurią jis brėžia. Čia specifinė jo kokybė neturi jokios reikšmės. Obuolys krisdamas nubrėžia tokią pat statmeną liniją, kaip ir gabalas geležies. Taigi kiekvienas kūnas, jeigu jį imsime bekrentantį, yra ne kas kita, kaip judantis taškas, ir būtent nesavarankiškas taškas, tam tikroje būsenoje — jo brėžiamoje tiesėje — prarandantis savo vienumą. Todėl Aristotelis, kritikuodamas pitagorininkus, visai teisingai sako: „Jūs teigiate, kad linijos judėjimas sudaręs plokštumą, o taško judėjimas — liniją; taigi ir monadų judesiai bus linijos."[8] Vadinasi, iš to išvada, taikoma ir monadoms, ir atomams, nes jie nuolatos juda[9], būtų tokia: nei atomai, nei monados neegzistuoja, o veikiau išnyksta tiesėje; juk įsivaizdavus atomą, krentantį tik tiese, dar visai nebūtų atomo tankio. Pirmiausia, jei įsivaizduotume, kad tuštuma yra tuščia erdvė, tai *atomas* būtų *tiesioginis abstrakčios erdvės neigimas*, vadinasi, *erdvės taškas*. Tankis, intensyvumas, kuris, neigdamas erdvės išoriškumą, save teigia vidujai, gali atsirasti tik dėl tokio principo, kuris neigia visą erdvės sritį, o toks principas realioje gamtoje yra laikas. Be to, jeigu net nesutiktume su tokiu teiginiu, atomą, jeigu jo judėjimas sudaro tiesę, lemia tik erdvė, ir jis priskiriamas reliatyviajai esačiai, o jo egzistavimas yra grynai materialus. Tačiau matėme, kad vienas atomo sampratos momentas yra

grynoji forma, visokio reliatyvumo, bet kokio santykio su kita esatimi neigimas. Taip pat esame pastebėję, kad Epikūras suobjektyvino abu momentus, kuriuos apima atomo samprata, nors jie ir prieštarauja vienas kitam.

Kaipgi tada Epikūras gali realizuoti grynosios atomo formos apibrėžimą, grynojo vienumo sąvoką, neigiančią kiekvieną esatį, kurią lemia kažkas kita?

Kadangi Epikūras nagrinėja tiktai betarpiškąją būtį, visi apibrėžimai yra tiesioginiai. Taigi vienas kitam prieštaraujantys apibrėžimai priešpriešinami vienas kitam kaip betarpiškos realijos.

Tačiau atomui besipriešinantis *reliatyvus egzistavimas, ta esatis, kurią jis turi paneigti*, yra *tiesė*. Tiesioginis šio judėjimo neigimas yra *kitas judėjimas*, vadinasi, jeigu jį įsivaizduosime netgi erdviškai, *nuokrypis nuo tiesės*.

Atomai yra visai savarankiški kūnai — arba veikiau kūnas, kurį mąstome turintį absoliutų savarankiškumą,— kaip dangaus kūnai. Todėl jie juda ne tiesiomis, o įstrižomis linijomis kaip ir dangaus kūnai. *Kritimo judėjimas yra nesavarankiškas judėjimas.*

Taigi atomo judėjimu tiese Epikūras išreiškė jo materialumą, o parodydamas atomo nuokrypį nuo tiesės, jis realizavo atomo formos apibrėžimą; šiuos priešingus apibrėžimus jis pavaizdavo kaip tiesiogiai priešingus judėjimui.

Todėl *Lukrecijus* visiškai pagrįstai teigia, kad nuokrypis pralaužia fati foedera *[10]; ir kaip jis šį teiginį tuojau pritaiko sąmonei [11], taip ir apie atomą galima pasakyti, kad nuokrypis yra kažkas jo krūtinėje, kas gali priešintis ir atsilaikyti.

Tačiau Ciceronas Epikūrui priekaištauja: „Jis nepasiekia netgi to, dėl ko visa tai išsigalvojo, nes jeigu visi atomai nukryptų, jie niekada negalėtų susikabinti, arba vieni nukryptų, o kitus judėjimas verstų skrieti tiesiai. Tat būtų tolygu tam, kad atomams iš anksto

* — lemties dėsningumus. *Red.*

nurodomos atitinkamos vietos: kuriems jų skrieti tiesiai, kuriems — įstrižai."[12] Ir šis priekaištas pateisinamas tuo, kad abu momentai, kuriuos apima atomo samprata, vaizduojami kaip tiesiog skirtingi judėjimai, vadinasi, turėtų priklausyti ir skirtingiems individams,— nenuoseklumas, kuris betgi nuoseklus, nes atomo sfera yra betarpiškumas.

Epikūras labai gerai jaučia šičia glūdintį prieštaravimą. Todėl jis kaip galėdamas stengiasi pavaizduoti, kad nuokrypis esąs *nejuntamas*. Jis yra „nenustatytoje vietoje ir vyksta nenustatytu laiku"[13] kuo mažiausioje erdvėje[14].

Toliau *Ciceronas*[15] ir, pasak Plutarcho, daugelis senovės mokslo vyrų[16] Epikūrą peikia už tai, kad atomas nukrypstąs *be priežasties;* ir nieko gėdingesnio, sako Ciceronas, fizikui negali atsitikti[17]. Tačiau, pirma, fizinė priežastis, kurios reikalauja Ciceronas, atomo nuokrypį atblokštų į determinizmo sritį, o nuokrypis kaip tik turi ištrūkti iš determinizmo. *Bet atomas dar nėra visai baigtas, kol jam negalioja nuokrypio apibrėžtumas.* Teirautis šio apibrėžtumo priežasties yra tas pat, kas teirautis atomą principu padarančios priežasties — klausimas aiškiai beprasmiškas tam, kurio įsitikinimu atomas yra visko priežastis, vadinasi, pats neturi priežasties.

Pagaliau *Belis*[18], remdamasis *Augustino* autoritetu[19], o pasak jo, Demokritas atomams priskyrė dvasinį principą,— autoritetu, kuris, beje, sugretintas su Aristoteliu ir kitais senovės mokslo vyrais, yra visai nereikšmingas,— Epikūrui priekaištauja, kad tas vietoj šio dvasinio principo yra išgalvojęs nuokrypį, tad jam galima prieštarauti: atomo siela tėra žodis, o nuokrypis išreiškia tikrąją atomo sielą, abstrakčiojo vienumo sąvoką.

Prieš pradėdami nagrinėti atomo nuokrypio nuo tiesės padarinius, turime atkreipti dėmesį į dar vieną labai svarbų ir iki šiol visai nepastebėtą momentą.

Atomo nuokrypis nuo tiesės nėra ypatingas, atsitiktinis Epikūro fizikos apibrėžimas. Priešingai, dėsnis,

kurį jis išreiškia, eina ryškia gija per visą Epikūro filosofiją, bet taip, kad — savaime suprantama — jo reiškimosi apibrėžtumas priklauso nuo tos srities, kuriai tas dėsnis taikomas.

Abstraktusis vienumas savo sąvoką — savo formos apibrėžimą, grynąją būtį sau, nepriklausymą nuo betarpiškosios esaties, visokio reliatyvumo įveiką — gali realizuoti tik taip, kad jis yra *abstrahuojamas nuo jam besipriešinančios esaties;* juk siekiant pastarąją iš tikrųjų įveikti, tas vienumas turėtų ją idealizuoti, o tai padaryti įstengia tik visuotinybė.

Vadinasi, kaip atomas išsilaisvina iš savo reliatyvaus egzistavimo, iš tiesės, nuo jos abstrahuodamasis, jos išsilenkdamas, taip ir visa Epikūro filosofija stengiasi išsilenkti ją ribojančios esaties visur, kur tik abstrakčiojo vienumo samprata — savarankiškumas ir visokių ryšių su kita kuo neigimas — turi pasireikšti jo egzistavimu.

Taigi veiklos tikslas yra abstrahavimas, skausmo ir sutrikimo išvengimas, ataraksija [20]. Tad gėris yra bėgimas nuo blogio [21], malonumas — kančios išvengimas [22]. Pagaliau ten, kur abstraktusis vienumas išreiškia savo didžiausią laisvę ir savarankiškumą, savo visumą, ten esatis, kurios išsilenkiama, visai nuosekliai yra *visa esatis,* ir *todėl dievai išsilenkia pasaulio,* juo visiškai nesirūpina ir gyvena už jo ribų [23].

Buvo šaipytasi iš tų Epikūro dievų, kurie, būdami panašūs į žmones, gyvena tarppasauliškose realios visatos erdvėse, turi ne kūną, o tariamą kūną, ne kraują, o tariamą kraują [24] ir, apimti palaimingos ramybės, neišklauso niekieno maldavimų, nesirūpina nei mumis, nei pasauliu, ir jie garbinami už jų grožį, didybę, už tobulesnę jų prigimtį, o ne dėl naudos.

Ir vis dėlto tie dievai nėra Epikūro fikcija. Jie egzistavo. *Tai grakštieji graikų meno dievai. Ciceronas,* būdamas *romėnas,* turi pagrindo juos išjuokti [25], bet *Plutarchas, graikas,* užmiršta visą graikų pasaulėžiūrą, galvodamas, kad tokia dievų doktrina pašalinanti baimę ir prietarus, neteikianti džiaugsmo ir neskatinanti

dievų palankumo, o sudaranti mums santykį su jais, koks yra tarp mūsų ir Hirkanijos [9] žuvų, iš kurių nesitikime nei žalos, nei naudos [26)]. Teorinė ramybė yra pagrindinis graikų dievų charakterio bruožas,— taip sako ir *Aristotelis:* „Tai, kas geriausia, nereikalauja jokio veiksmo, nes tas gėris pats yra tikslas." [27)]

Dabar aptarkime *padarinį*, kuris tiesiogiai kyla iš atomo nuokrypio. Šis nuokrypis išreiškia, kad atomas neigia bet kokį judėjimą ir bet kokį santykį, kuriame tą atomą, kaip ypatingą esatį, lemia kita esatis. Šis dalykas pavaizduotas taip, kad atomas abstrahuojamas nuo jam besipriešinančios esaties, ir jis tos esaties išvengia. Tačiau tai, kas yra atomo nuokrypis — *visų ryšių su kita kuo neigimas,*— turi būti *realizuota, pasireikšti pozityviai.* Taip tegali būti, jeigu *esatis, su kuria atomas susijęs, yra ne kas kita, kaip jis pats,* taigi taip pat yra *atomas,* o kadangi jis yra tiesiogiai apibrėžtas, tai tokia betarpiška esatis yra *daugybė atomų. Vadinasi, daugybės atomų stūma yra legis atomi* *— taip nuokrypį vadina *Lukrecijus* — *būtina realizacija.* Bet kadangi čia kiekvienas apibrėžimas manomas kaip atskira esatis,— prie ankstesnių judėjimo būdų prisideda trečiasis — stūma. Lukrecijus teisingai sako: jeigu atomai nenukryptų, jie nei susidurtų, nei susiliestų, ir pasaulis nebūtų susikūręs [28)]. Mat atomai yra *vienintelis objektas sau patiems ir gali santykiauti tik su pačiais savimi,* vadinasi,— tai išreiškus erdviškai — gali *susiliesti* paneigdami visokį reliatyvų savo egzistavimą, o taip egzistuodami, jie susytų su kita kuo. O tas reliatyvus egzistavimas, kaip matėme, yra jų pirmapradis judėjimas, t. y. kritimas tiese. Taigi jie susiliečia vienas su kitu tik nukrypdami nuo tiesės. Čia nėra ko kalbėti apie paprastą materialų suskilimą [29)].

Ir iš tikrųjų: tiesiog egzistuojantis vienumas tik tada realizuojasi pagal savo sąvoką, kai jis ima santykiauti su kita kuo, kas yra jis pats, nors priešais jį yra kita kas betarpiško egzistavimo pavidalu. Taip

* — *atomo įstatymo. Red.*

žmogus liaujasi buvęs tik gamtos produktas tada, kai kita kas, su kuo jis ima santykiauti, nėra nuo jo skirtinga esybė, o jau atskiras žmogus, nors jis dar ir nebūtų siela. Tačiau, kad žmogus pats sau taptų vieninteliu tikru objektu, jis turi savyje pakirsti reliatyvią savo esatį, potroškių ir aklos gamtos galią. *Stūma yra pirmoji savimonės forma;* todėl stūma atitinka tokią savimonę, kuri suvokia, kad ji pati yra betarpiška esamybė ir abstraktus vienis.

Vadinasi, stūma realizuoja atomo sąvoką, pagal kurią jis yra abstrakčioji forma, bet nė kiek nemažiau ir jos priešybė, ir pagal kurią jis yra abstrakčioji materija, nes tai, su kuo jis santykiauja, yra būtent atomai, bet *kiti* atomai. *O jeigu aš santykiauju su pačiu savimi kaip su tiesiog kita kuo, tai mano santykis yra materialus.* Tai yra didžiausias išoriškumas, kokį tik galima įsivaizduoti. Vadinasi, atomų stūma sintetiškai sujungia jų materialumą, išreikštą kritimu tiese, ir jų formos apibrėžtumą, išreikštą nuokrypiu.

Priešingai Epikūrui, *Demokritas* priverstiniu judėjimu ir aklos būtinybės veiksmu paverčia tai, kas Epikūrui yra atomo sąvokos realizavimas. Jau anksčiau matėme, kad būtinybės substancija jis laiko sūkurį (δινη), atsirandantį dėl atomų stūmos ir susidūrimo. Taigi stūma jam tėra materiali pusė, suskilimas, kaita, o ne ideali pusė, kuriai esant neigiamas bet koks atomo santykis su kita kuo, ir judėjimas laikomas savęs apibrėžimu. Tai aiškiai matyti iš to, kad tą patį kūną, tuščios erdvės padalytą į daugelį kūnų, jis laiko visai juntamu, lyg tai būtų auksas, sulaužytas į gabalus [30)]. Vargu ar vienis jam yra atomo sąvoka.

Aristotelis visai pagrįstai su juo polemizuoja: „Todėl Leukipui ir Demokritui, kurie teigia, kad pirminiai kūnai amžinai juda tuštumoje ir beribėje erdvėje, reikėtų pasakyti, koks yra tas judėjimas ir koks judėjimas atitinka tų kūnų prigimtį. Ir jeigu kiekvieną elementą priverčia judėti kitas, tai vis dėlto būtinai reikia, kad kiekvienas tų elementų turėtų ir natūralų judėjimą, be kurio yra ir priverstinis; ir tas pirmasis

judėjimas turi būti ne priverstinis, o natūralus. Jeigu būna kitaip, atsiranda begalinė regresija." [31])

Vadinasi, Epikūro suformuluotas atomo nuokrypis pakeitė visą vidinę atomų pasaulio sandarą, nes tuo buvo iškeltas formos apibrėžtumas ir realizuotas prieštaravimas, glūdintis atomo sąvokoje. Tad Epikūras — nors ir jutimiška forma — pirmasis suprato stūmos esmę, o Demokritas težinojo tik apie materialų jos egzistavimą.

Todėl Epikūras iškeldavo ir konkretesnių stūmos formų. Politikos srityje — tai *sutartis* [32]), socialiniame gyvenime — *draugystė*, kuri išaukštinama kaip didžiausias gėris.

Antras skyrius

ATOMO SAVYBĖS

Savybių turėjimas prieštarauja atomo sampratai, nes, pasak Epikūro, kiekviena savybė yra kintanti, o atomai nesikeičia [1]). Tačiau nuosekliai mąstant atomams vis dėlto *reikia* priskirti savybes. Juk daugybė atsistumiančių atomų, kuriuos vieną nuo kito skiria juntama erdvė, būtinai turi būti *tiesiog skirtingi vienas nuo kito* ir *nuo savo grynosios esmės,* t. y. turėti *savybių.*

Todėl, toliau dėstydamas, aš visai nepaisau *Šneiderio* ir *Niurnbergerio* teiginio, kad „Epikūras atomams nepriskyrė jokių savybių ir kad, anot Diogeno Laertiečio, laiško Herodotui 44 ir 54 paragrafai yra įrašyti vėlesniais laikais". Jeigu taip būtų iš tikrųjų, tai kaip būtų galima pripažinti negaliojančiais Lukrecijaus, Plutarcho ir apskritai visų apie Epikūrą rašiusių autorių liudijimus? Be to, Diogenas Laertietis atomo savybes mini ne dviejuose paragrafuose, o dešimtyje, būtent šiuose paragrafuose: 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59 ir 61. Tų kritikų pateiktas argumentas — „jie neišmanė, kaip atomo savybes suderinti su atomo samprata" — yra labai lėkštas [10]. *Spinoza* sako, kad nemokšiškumas

nėra joks argumentas *. Jeigu kiekvienas išbrauktų iš senovės rašytojų veikalų tas vietas, kurių jis nesupranta, kaipmat teliktų tabula rasa **!

Savybės atomui padeda įgyti egzistenciją, kuri prieštarauja jo sąvokai, tad atomas laikomas *susvetimėjusia, nuo savo esmės atsiskyrusia esatimi*. Kaip tik šis prieštaravimas labiausiai domina Epikūrą. Todėl nustatydamas kokią nors savybę ir darydamas išvadą apie materialią atomo prigimtį, jis priešpriešina vienas kitam apibrėžimus, kurie tą savybę vėl panaikina jos pačios sferoje ir, priešingai, atomo sąvoką vėl padaro galiojančią. *Todėl visas savybes jis apibrėžia taip, kad jos prieštarauja pačios sau.* Atvirkščiai, Demokritas niekur savybių nenagrinėja santykiaujančių su pačiu atomu ir nesuobjektyvina savybėse glūdinčio prieštaravimo tarp sąvokos ir egzistencijos. Priešingai, jam terūpi pavaizduoti, kad savybės santykiauja su konkrečia gamta, kuri turi būti iš jų sudaryta. Savybės jam yra tik hipotezės, leidžiančios paaiškinti reiškinių įvairovę. Todėl atomo sąvoka su jomis visai nesiejama.

Norėdami įrodyti savo teiginį, pirmiausia turime išsiaiškinti dėl šaltinių, kurie čia tartum prieštarauja vienas kitam.

Veikale „*Apie filosofų pažiūras*" rašoma: „*Epikūras* teigia, kad atomai turi tokias tris savybes: dydį, formą, sunkį. Demokritas pripažino tik dvi savybes: dydį ir formą; Epikūras prie jų pridėjo trečią — sunkį." [2] Ta pati vieta pažodžiui kartojama *Eusebijaus* „Evangelijos paruošime" [3].

Šią vietą patvirtina *Simplikijo* [4] ir *Filopono* [5] liudijimai, kad Demokritas atomams priskyręs tik dydžio ir formos skirtumus. Visai priešingai mano *Aristotelis*, kuris veikalo „*Apie atsiradimą ir išnykimą*" pirmoje knygoje Demokrito atomams priskiria skirtingą svorį [6]. Kitoje vietoje (veikalo „*Apie dangų*" pirmoje knygoje) *Aristotelis* neatsako į klausimą, ar Demokri-

---

* *Spinoza*. Etika (I dalis, XXXVI teorema, priedas). *Red.*
** — švari lenta. *Red.*

tas atomams priskyrė sunkį, ar ne, nes jis rašo: „Taigi nė vienas kūnas nebus absoliučiai lengvas, jeigu visi kūnai sunkūs, o jeigu visi kūnai yra lengvi,— nė vienas nebus sunkus." [7] *Riteris*, remdamasis Aristotelio autoritetu, savo „Senovės filosofijos istorijoje" atmeta Plutarcho, Eusebijaus ir Stobėjo [8] duomenis, o į Simplikijo ir Filopono liudijimus jis neatsižvelgia.

Pažvelkime, ar iš tikrųjų tos vietos taip smarkiai viena kitai prieštarauja. Pateiktose citatose Aristotelis rašo apie atomo savybes ne ex professo *. Priešingai, „Metafizikos" septintoje knygoje pasakyta: „Demokritas pripažįsta trejopus atomų skirtumus. Juk pagrindą sudarantis kūnas pagal materiją yra tas pats, o skirtingi yra jo ῥυσμος **, t. y. forma, τροπη ***, t. y. padėtis, arba διαθιγη ****, t. y. tvarka." [9] Iš šitos vietos tuojau paaiškėja štai kas *****. Neminima, kad Demokrito atomų savybė yra sunkis. Suskilusios, tuštumos viena nuo kitos atskirtos materijos dalelės tikriausiai turi atskiras formas, kurios traktuojamos visai išoriškai, remiantis erdve. Tai dar labiau paaiškėja iš šios Aristotelio raštų vietos: „Leukipas ir jo bičiulis Demokritas sako, kad elementai esą pilnis ir tuštis... Šiedu esą esamybės priežastis kaip materija. Ir kaip tie, kurie pripažįsta vienintelę pirminę substanciją, visa kita kildina iš jos būsenų ir laiko retį ir tankį savybių principais, visai taip Leukipas ir Demokritas moko, kad atomų skirtybės esančios visa kita ko priežastys, nes viską grindžianti būtis skiriasi tik ῥυσμος, διαθιγη ir τροπη... Antai A nuo N esą skiriasi forma, AN nuo NA — tvarka, Z nuo N — padėtimi." [10]

Iš šios vietos aišku, kad Demokritas atomų savybes nagrinėja tik siedamas jas su reiškinių pasaulio skirtybių susidarymu, o ne su pačiu atomu. Aišku, iš to išplaukia, kad Demokritas sunkio nelaiko esmine ato-

---

* — specialiai. *Red.*
** — kontūrai. *Red.*
*** — posūkis. *Red.*
**** — sąlytis. *Red.*
***** Toliau Markso išbraukta: „Demokritas nenustato atomo savybės ir jo sąvokos prieštaravimo." *Red.*

mų savybe. Ta savybė jam yra savaime suprantama, nes visi kūnai yra sunkūs. Jo nuomone, taip pat net dydis nėra pagrindinė savybė. Jis — atsitiktinis apibrėžimas, atomų gautas jau kartu su figūra. Tik figūrų skirtingumas domina Demokritą, nes nieko daugiau nesą formoje, padėtyje ir tvarkoje. Dydis, forma, sunkis, gretinami taip, kaip daro Epikūras, yra paties atomo skirtumai; forma, padėtis, tvarka — skirtumai, kuriuos atomas turi santykiaudamas su kita kuo. Demokrito filosofijoje randame grynai hipotetinių apibrėžimų reiškinių pasauliui paaiškinti, o Epikūras parodo paties principo padarinius. Todėl panagrinėsime jo pateiktus atskirų atomo savybių apibrėžimus.

Pirma, atomai turi *dydį* [11]. Kita vertus, tas dydis taip pat paneigiamas. Taigi atomai turi ne *bet kokį* dydį [12], o pripažįstami tik *kai kurie nevienodi* jų dydžiai [13]. Jiems priskirtinas didumo neigimas — mažumas [14], ir ne minimalus, nes tai būtų grynai erdviškas apibrėžimas, o begalinis mažumas, išreiškiantis prieštaravimą [15]. Todėl *Rozinis* savo pastabose, skirtose Epikūro fragmentams, neteisingai išverčia vieną vietą, o kitą visai praleidžia:

„O tokį atomų subtilumą Epikūras pagrindė neįtikimu jų mažumu, anot Laertiečio, X, 44, teigdamas, kad jie visiškai neturi dydžio." [16]

Aš čia visai neketinu atsižvelgti į tai, kad, pasak *Eusebijaus*, tik Epikūras atomams priskyrė begalinį mažumą [17], o Demokritas pripažino ir didžiausius, anot *Stobėjo*, net pasaulio dydžio atomus [18].

Viena, tai prieštarauja *Aristotelio* liudijimui [19], antra, Eusebijus, arba veikiau jo cituojamas Aleksandrijos vyskupas *Dionisijas*, prieštarauja sau pačiam, nes toje pačioje knygoje parašyta, kad gamtos principais Demokritas laiko nedalius, protu įžvelgiamus kūnus [20]. Aišku viena: Demokritas nesistengia suvokti šio prieštaravimo, jis juo visiškai nesidomi, o Epikūras juo domisi labiausiai.

Antroji Epikūro atomų savybė yra *forma* [21]. Tačiau ir šis apibrėžimas prieštarauja atomo sąvokai, ir turi

būti pripažįstama jo priešybė. Abstraktusis vienumas yra abstrakčioji lygybė sau, todėl beformis. Tad nors atomų formos skirtingumų neįmanoma apibrėžti [22], vis dėlto jie absoliučiai nėra be galo įvairūs [23]. Priešingai, atomų skirtingų formų skaičius yra apibrėžtas ir baigtinis [24]. Iš to savaime aišku, kad skirtingų figūrų mažiau negu atomų [25], o Demokritas pripažįsta, kad esama be galo daug figūrų [26]. Jeigu kiekvienas atomas turėtų ypatingą formą, būtų be galo didelių atomų [27], nes jie būtų be galo skirtingi, savaime skirtingi nuo visų kitų, kaip Leibnico monados. Todėl Leibnico teiginys, kad nesą dviejų vienodų daiktų, pakeičiamas priešingu teiginiu, kad egzistuoja be galo daug tos pačios formos atomų [28], ir dėl to aiškiai vėl paneigiamas formos apibrėžimas, nes forma, jau nesiskirianti nuo kitų, nėra forma *.

Pagaliau svarbiausia, kad Epikūras *trečiąja* savybe laiko *sunkį* [29], nes svorio centre materija turi idealų vienumą, kuris yra vienas pagrindinių atomo apibrėžimų. Jeigu atomai perkeliami į vaizdinių pasaulį, jie turi būti ir sunkūs.

Tačiau sunkis taip pat tiesiogiai prieštarauja atomo sąvokai, nes jis yra materijos vienumas kaip idealus taškas, glūdintis ne joje. Bet atomas pats yra tas vienumas, tarsi koks svorio centras, įsivaizduojamas kaip vienio egzistencija. Todėl Epikūrui sunkis egzistuoja tik kaip *skirtingas svoris,* o atomai tėra *substanciniai svorio centrai,* kaip dangaus kūnai. Jeigu tat sukonkretinsime,— savaime gausime tai, kuo taip stebisi senasis *Brukeris* [30] ir kuo įtikinėja mus *Lukrecijus* [31], būtent, kad Žemė neturinti centro, į kurį viskas veržiasi, ir kad nesama antipodų. Toliau, kadangi sunkį turi tik atomas, skirtingas nuo kitų, taigi susvetimėjęs ir turintis savybių, savaime suprantama, kad ten, kur atomai mąstomi ne kaip daugybė jų, skirtingų vienas

---

* Marksas toliau išbraukė tokią pastraipą: „Taigi Epikūras ir čia suobjektyvino prieštaravimą, o Demokritas, fiksuodamas tik materialią pusę, paskesniuose apibrėžimuose neleidžia įžvelgti principo plėtojimo." *Red.*

nuo kito, o mąstomi tik santykiaujantys su tuštuma,— svorio apibrėžimas atkrinta. Tad atomai, kad ir kokia skirtinga būtų jų masė ir forma, vienodu greičiu juda tuščioje erdvėje [32]. Todėl Epikūras sunkį taiko tik stūmai ir struktūroms, atsirandančioms dėl stūmos, o tai paskatino teigti, kad ne patys atomai, o tik jų konglomeracijos turį sunkį [33].

Jau *Gasendi* giria Epikūrą, kad jis, vadovaudamasis vien tik protu, užbėgo už akių patirčiai, pagal kurią visi kūnai, nors turintys labai skirtingą svorį ir masę, krisdami iš viršaus žemyn, juda vienodu greičiu [34] *.

Vadinasi, nagrinėdami atomų savybes, gauname tą patį rezultatą, kaip ir nagrinėdami nuokrypį, būtent — Epikūras atomo sampratoje suobjektyvino prieštaravimą tarp esmės ir egzistavimo ir taip sukūrė atomistikos mokslą, o Demokritas nerealizavo paties principo, tik fiksavo materialią pusę ir iškėlė hipotezių empirijos poreikiams.

Trečias skyrius

NEDALŪS PRADAI IR NEDALŪS ELEMENTAI

Jau minėtame straipsnyje apie Epikūro astronomines sąvokas *Šaubachas* teigia:

„*Epikūras* drauge su *Aristoteliu* skyrė *pradus* (ατομοι αρχαι **, Diogenas Laertietis, X, 41) nuo *elementų* (ατομα στοιχεια ***, Diogenas Laertietis, X, 86). Pirmieji yra protu pažįstami atomai, jie neužpildo jokios erdvės [1]. Jie vadinami *atomais* ne todėl, kad yra mažiausi kūnai, o todėl, kad negali būti dalomi erdvėje. Remiantis šiais vaizdiniais, būtų galima manyti, kad Epikūras atomams nepriskyrė jokių erdvinių savybių [2]. Tačiau laiške Herodotui (Diogenas Laertietis, X, 44.54) jis atomams priskiria ne tik sunkį, bet taip pat dydį ir formą... Todėl aš tuos atomus priskiriu antrajai rūšiai, jie atsirado iš pirmųjų, bet vėlgi laikomi elementariomis kūnų dalelėmis." [3]

---

* Marksas toliau išbraukė tokią frazę: „Prie šio pagyrimo mes pridūrėme paaiškinimų, išplaukiančių iš Epikūro principo." *Red.*

** — nedalius pradus. *Red.*

*** — nedalūs elementai. *Red.*

Atidžiau pažvelkime į tą Diogeno Laertiečio raštų vietą, kurią cituoja *Šaubachas.* Ten rašoma: „Toks mokslas: visata yra kūnas ir neapčiuopiama gamta arba nedalūs elementai; esama ir kitų panašių doktrinų." Čia Epikūras pamoko Pitoklį, kuriam jis rašo, kad dangaus kūnų mokslas skiriasi nuo visų kitų fizikos doktrinų, pavyzdžiui, nuo doktrinos, teigiančios, kad visa kas esą kūnas ir tuštuma, kad egzistuojančios nedalios pirminės medžiagos. Matome, kad čia visai nėra jokio pagrindo tarti, jog kalbama apie kokios nors kitos rūšies atomus *. Gali atrodyti, kad dviejų teiginių — „visata yra kūnas ir neapčiuopiama gamta" ir „yra nedalūs elementai"— skyrimas vienas nuo kito suponuoja „kūno" ir „nedalių elementų" skyrimą ir kad tokiu atveju „kūnas" reiškia, sakytum, pirmosios rūšies atomus, priešingai negu „nedalūs elementai". Tačiau apie tai nėra ko ir galvoti. „Kūnas" reiškia tai, kas *kūniška,* priešingai negu *tuštuma,* kuri todėl ir vadinama „bekūnė" [5]. Taigi „kūno" sąvoka apima ir atomus, ir sudėtinius kūnus. Pavyzdžiui, laiške Herodotui rašoma: „Visata — tai *kūnas*... jei nebūtų to, ką vadiname *tuštuma,* vieta ir neapčiuopiama gamta... Kai kurie kūnai yra *junginiai,* o kiti — tai, iš ko tie junginiai susidaro. *Pastarieji* kūnai yra *nedalūs* ir nekinta... Todėl pradai būtinai turi būti nedali kūniška gamta." [6] Taigi anksčiau minėtoje vietoje Epikūras pirmiausia kalba apskritai apie *tai, kas kūniška,* skirdamas tatai nuo *tuštumos,* o paskui apie ypatingą to, kas kūniška, rūšį, apie atomus **.

Tai, kad *Šaubachas* remiasi Aristoteliu, taip pat maža ką teįrodo. „Prado" ir „elemento" skyrimas, kurį ypač pabrėžia stoikai [7], tiesą sakant, randamas ir Aris-

---

* Marksas toliau rankraštyje išbraukė:

„Iš tokių Epikūro žodžių: „visa tai neturi pradžios, nes priežastys yra atomai" [4], taip pat pagrįstai ar nepagrįstai būtų galima padaryti išvadą, kad jis manė, jog esama *trečios* rūšies atomų — „atomų-priežasčių"". *Red.*

** Marksas toliau išbraukė: „Nedalūs elementai neturi kitokios reikšmės, kaip tik nedalūs kūnai, apie kuriuos paskiausiai cituotoje ištraukoje pasakyta, kad jie esą pradai." *Red.*

totelio raštuose [8]; tačiau jis vis dėlto nurodo ir abiejų terminų tapatybę [9]. Jis net aiškiai teigia, kad „elementas" dažniausiai reiškiąs atomą [10]. Visai taip pat Leukipas ir Demokritas pilnį ir tuštį vadina „elementu" [11].

Epikūro laiškuose, kaip rašo Lukrecijus, Plutarcho „Kolote" [12], kaip rašo Diogenas Laertietis, ir Seksto Empiriko raštuose [13] savybės priskiriamos patiems atomams, dėl to jos taip ir apibrėžiamos, kad pašalina pačios save.

Tačiau, jeigu antinomija laikoma, kad tik protu suvokiami kūnai turi erdvines savybes, tai dar didesnė antinomija yra tai, kad pačios erdvinės savybės gali būti suvokiamos tik protu [14].

Pagaliau *Šaubachas,* toliau grįsdamas savo pažiūrą, pateikia iš Stobėjo tokią vietą: „Epikūras... pirminius (kūnus) laikė paprastais; o iš jų susidarę sudėtingi kūnai visi turi svorį." Prie šios Stobėjo raštų vietos būtų galima pridurti dar tokias vietas, kuriose „nedalūs elementai" minimi kaip ypatinga atomų rūšis: *(Plutarchas) „Apie filosofų pažiūras",* I, 246 ir 249, ir *Stobėjas. „Fizinės eklogos",* I, p. 5 [15]. Beje, tose vietose visai neteigiama, kad pirminiai atomai neturi dydžio, formos ir sunkio. Priešingai, kalbama tik apie sunkį kaip apie „nedalių pradų" ir „nedalių elementų" skiriamąjį bruožą. Tačiau jau ankstesniame skyriuje esame matę, kad sunkis reiškiasi tik stūmos ir dėl jos atsirandančių konglomeracijų atveju.

„Nedalių elementų" prasimanymas irgi nieko neduoda. Taip pat sunku pereiti nuo „nedalių pradų" prie „nedalių elementų", kaip ir tiesiogiai jiems priskirti savybes. Vis dėlto visiškai neneigiu to skyrimo. Aš neigiu tik dvi skirtingas nekintančias atomų rūšis. Tai veikiau yra skirtingi tos pačios atomų rūšies apibrėžimai.

Prieš imdamasis aiškinti šį skirtumą, aš noriu atkreipti dėmesį dar į tokią Epikūro manierą. Būtent įvairius sąvokos apibrėžimus jis mėgsta pateikti kaip skirtingas savarankiškas egzistencijas. Jo principas yra

atomas, tad ir pats jo pažinimo būdas yra atomistiškas. Kiekvienas raidos momentas jo rankose tuojau pat virsta patvaria tikrove, kurią tuščia erdvė tartum atskyrė nuo ryšio su visuma. Kiekvienas apibrėžimas įgyja izoliuotos atskirybės formą.

Ši maniera paaiškės iš tokio pavyzdžio.

Begalybė, τὸ ἄπειρον, arba infinitio,— taip verčia Ciceronas,— Epikūro kartais vartojama ypatingos prigimties reikšme. Kaip tik iš tų vietų, kuriose „elementas" apibrėžiamas kaip patvari pagrindą sudaranti substancija, mes matome, kad ir ἄπειρον paverčiama savarankiška [16].

Tačiau begalybė, kaip ją apibrėžia pats Epikūras, nėra nei ypatinga substancija, nei kažkas egzistuojančio anapus atomų ir tuštumos, o veikiau yra akcidentinis to kažko apibrėžimas. Taigi randame tris ἄπειρον reikšmes.

Pirma, Epikūro nuomone, „begalybė" išreiškia atomams ir tuštumai bendrą savybę. Šia prasme ji reiškia visatos beribiškumą: visata yra beribė dėl begalinės daugybės atomų ir dėl begalinio tuštumos dydžio [17].

Antra, ἀπειρία * yra atomų daugis; todėl ne atomas, o be galo daug atomų iškeliama kaip tuštumos priešybė [18].

Pagaliau, jeigu iš Demokrito mokslo mes galime spręsti apie Epikūrą, tai „begalybė" taip pat reiškia tiesiog priešybę — beribę tuštumą, kuri priešpriešinama savyje apibrėžtam ir paties savęs apribotam atomui [19].

Visomis šiomis reikšmėmis — o jos yra vienintelės, netgi vienintelės galimos atomistikai — begalybė tėra atomų ir tuštumos apibrėžimas. Ir vis dėlto ji padaroma atskira savarankiška egzistencija, netgi sugretinama kaip ypatinga prigimtis su principais, kurių apibrėžtumą ji išreiškia **.

Tad galbūt pats Epikūras tą apibrėžimą, pagal kurį atomas tampa „elementu", fiksavo kaip savarankišką pirmapradę atomo rūšį, o to, beje, nebuvo, kaip gali-

---

* — begalė. *Red.*

** Marksas toliau išbraukė: „Šis pavyzdys įtikimas." *Red.*

ma spręsti iš vieno šaltinio istorinio pranašumo prieš kitą; o galbūt Epikūro mokinys Metrodoras[11] skirtingus apibrėžimus pirmąkart pavertė skirtingomis egzistencijomis[20]),— tai mums atrodo labiau tikėtina; mes šitą atskirų momentų pavertimą savarankiškais turime priskirti subjektyviam atomistinės sąmonės metodui. Tai, kad skirtingiems apibrėžimams suteikiama skirtingos egzistencijos forma, nepadeda suprasti jų skirtumo.

Demokritui atomas turi tik „elemento", materialaus substrato, reikšmę. Atomo, kaip „prado", skyrimas nuo atomo, kaip „elemento", kaip principo ir pagrindo, priklauso Epikūrui. Tokio skyrimo svarba paaiškės iš tolesnio dėstymo.

Prieštaravimas tarp egzistavimo ir esmės, tarp materijos ir formos, glūdintis atomo sampratoje, yra pačiame atskirame atome, nes jam suteikta savybių. Dėl savybių atomas tampa svetimas savo sampratai, bet kartu įgyja baigtinę sandarą. Stūma ir su ja susijusių, savybes turinčių atomų konglomeracijos suformuoja reiškinių pasaulį.

Šitaip pereinant iš esmės pasaulio į reiškinių pasaulį, prieštaravimas atomo sampratoje, be abejo, pasireiškia kuo ryškiausiai. Juk sprendžiant iš atomo sampratos, jis yra absoliuti, esminė gamtos forma. *Dabar ta absoliuti forma pažeminta ir prilyginta absoliučiai materijai, beformiam reiškinių pasaulio substratui.*

Tiesa, atomai yra gamtos substancija[21]), iš kurios viskas atsiranda ir į kurią viskas pavirsta[22]); tačiau nuolatinis reiškinių pasaulio sunaikinimas neduoda jokių rezultatų. Atsiranda naujų reiškinių, bet pats atomas lyg kokie tirščiai visada esti pagrindas[23]). Vadinasi, kai atomas yra mąstomas remiantis grynąja jo sąvoka, jo egzistencija yra tuščia erdvė, sunaikinta gamta; kai jis pereina į tikrovę, jis nusmunka iki materialaus pagrindo, kuris, būdamas daugeriopų santykių pasaulio reiškėju, niekada neegzistuoja kitaip, kaip tik abejingomis ir išoriškomis jo formomis. Tai — neiš-

vengiamas padarinys, nes atomas, mąstomas kaip abstraktusis vienis ir baigtinis objektas, negali reikštis kaip tą daugeriopumą idealizuojanti ir apimanti jėga.

Abstraktusis vienumas yra laisvė nuo esaties, o ne laisvė toje esatyje. Jis negali švytėti esaties šviesoje. Tai stichija, kurioje jis praranda savo specifiką ir tampa materialiu. Todėl atomas nepereina į regimą reiškinių pasaulį [24], arba, perėjęs į jį, nusmunka iki materialaus pagrindo. Pats atomas egzistuoja tik tuštumoje. Tad gamtos mirtis yra tapusi jo nemirtingąja substancija, ir Lukrecijus visiškai teisus sušukdamas:

„...nemirtinga mirtis gyvybę mirtingą nutraukė." *

Epikūras kaip filosofas skiriasi nuo Demokrito tuo, kad jis šį prieštaravimą suvokia ir sukonkretina, parodydamas, jog prieštaravimas yra padidėjęs iki kraštutinumo, taigi reiškinio pagrindu tampantį atomą, kaip „elementą", skiria nuo tuštumoje egzistuojančio atomo, kaip „prado", o Demokritas sukonkretina tik vieną momentą. Tai tas pats skirtumas, kuris Epikūrą nuo Demokrito skiria esmės pasaulyje, atomų ir tuštumos karalystėje. Kadangi tik savybių turintis atomas yra baigtinis, kadangi tik iš baigtinio ir savo sampratai svetimu tapusio atomo gali atsirasti reiškinių pasaulis, tai šį dalyką Epikūras išreiškia taip, kad tik savybių turintis atomas tampa „elementu", arba tik „nedaliam elementui" suteikiama savybių.

Ketvirtas skyrius

LAIKAS

Kadangi atomo materija, kaip grynas santykis su savimi, yra nekintama ir nėra reliatyvi, iš to tiesiog išplaukia, kad iš atomo sampratos, iš esmės pasaulio, turi būti pašalintas laikas. Juk materija yra amžina ir savarankiška tik tiek, kiek, turint ją galvoje, abstra-

* *Lukrecijus.* Apie daiktų prigimtį.— V., 1964, p. 231, eil. 869. *Red.*

liuojamasi nuo laiko momento. Čia Demokrito ir Epikūro nuomonės sutampa. Tačiau jie skirtingai sprendžia klausimą, kaip apibrėžti laiką, pašalintą iš atomų pasaulio, kur jį priskirti.

Demokrito sistemai laikas neturi jokios reikšmės, jokio būtinumo. Laiką jis aiškina, kad jį pašalintų. Laikas apibrėžiamas kaip amžinas, kad, pasak *Aristotelio* [1] ir Simplikijo [2], iš atomų būtų pašalintas atsiradimas ir išnykimas, vadinasi, tai, kas laikiška. Pats laikas teikiąs įrodymų, kad ne viskas turi būti kilę iš ko nors, turėti pradžios momentą.

Čia yra didesnė prasmė. Fantazuojantis protas, nesuvokiantis substancijos savarankiškumo, klausia apie jos tapsmą laiko atžvilgiu. Čia jis nepastebi, kad, substanciją darydamas laikišką, jis laiką daro substancišką ir taip panaikina laiko sąvoką, nes absoliučiu tapęs laikas jau nebėra laikiškas.

Tačiau, kita vertus, toks sprendimas nėra patenkinamas. Laikas, pašalintas iš esmės pasaulio, perkeliamas į filosofuojančio subjekto savimonę, bet praranda sąlytį su pačiu pasauliu.

Kitaip elgiasi Epikūras. Iš esmės pasaulio pašalintas *laikas* jam tampa *absoliučia reiškinio forma*. Laikas būtent apibrėžiamas kaip akcidencijos akcidencija. Akcidencija yra apskritai substancijos kitimas. Akcidencijos akcidencija yra savyje atsispindintis kitimas, pati kaita. Ši grynoji reiškinių pasaulio forma ir yra laikas [3].

Susidarymas yra tik pasyvi konkrečios gamtos forma, o laikas — aktyvioji forma. Jeigu susidarymą stebiu jo esaties požiūriu, tai atomas egzistuoja anapus to susidarymo, tuštumoje, vaizduotėje; jeigu atomą stebiu jo sąvokos požiūriu, tai susidarymas arba iš viso neegzistuoja, arba jis egzistuoja tik subjektyviame vaizdinyje; tai yra santykis, kuriam esant savarankiški, savyje užsisklendę, vienas kitam tarsi abejingi atomai irgi nesantykiauja vienas su kitu. Priešingai, laikas, baigiamybės kaita, postuluojama kaip kaita, yra būtent tikroji forma, reiškinį atskirianti nuo esmės, jį postu-

luojanti kaip reiškinį, kai ji grąžina jį į esmę. Susidarymas tik išreiškia ir atomų, ir iš jų atsirandančios gamtos materialumą. Priešingai, reiškinių pasaulyje laikas yra tas pat, kas esmės pasaulyje yra atomo sąvoka, būtent abstrakcija, bet kokios apibrėžtos esaties sunaikinimas ir jos pavertimas būtimi sau.

Iš šitų svarstymų išplaukia tokios išvados. *Pirma*, prieštaravimą tarp materijos ir formos Epikūras laiko besireiškiančios gamtos charakteriu,— taip gamta tampa esmingos gamtos, atomo, atvaizdu. Tai atsitinka, kai laikas priešpriešinamas erdvei, aktyvi reiškinio forma — pasyviajai. *Antra*, tik Epikūras reiškinį suvokia kaip reiškinį, t. y. kaip esmės susvetimėjimą,— pati esmė savo tikrovėje pasireiškia kaip toks susvetimėjimas. Priešingai, Demokritui, kuriam vienintelė besireiškiančios gamtos forma yra susidarymas, pats reiškinys neparodo, kad jis yra reiškinys, kažkas skirtinga nuo esmės. Taigi reiškinį aiškinant jo egzistavimo požiūriu, esmė visiškai susilieja su egzistavimu, o reiškinį aiškinant jo sąvokos požiūriu, esmė visiškai atsiskiria nuo jo, ir jis nusmunka iki subjektyviosios regimybės. Susidarymo ir jo esmingųjų pagrindų santykis tampa abejingas ir materialus. Priešingai, laikas yra esmės liepsna, amžinai ryjanti reiškinį ir jį žyminti priklausomybės ir neesmingumo ženklu. *Pagaliau*, kadangi, Epikūro nuomone, laikas yra pati kaita, reiškinio atspindys savyje, tai besireiškianti gamta pagrįstai laikoma objektyvia, o jutimiškas suvokimas pagrįstai padaromas realiu konkrečios gamtos kriterijumi, nors atomas, gamtos pagrindas, regimas tik protu.

Kadangi būtent laikas yra jutimiško suvokimo abstrakčioji forma, tai, vadovaujantis atomistiniu epikūriškos sąmonės metodu, laiką reikia fiksuoti kaip ypatingai egzistuojančią gamtą gamtoje. Pats juntamojo pasaulio kintamumas, pati jo kaita, šis reiškinio atspindys savyje, sudarantis laiko sampratą, atskirai egzistuoja sąmoningai pajaustas. *Taigi žmogaus jutimiškumas yra įkūnytas laikas, egzistuojantis juslių pasaulio atspindys savyje.*

Kaip visa tai tiesiogiai atsiranda iš *Epikūro* laiko sampratos apibrėžimo, galima visai aiškiai įrodyti remiantis detalėmis. Epikūro laiške Herodotui [4] laikas apibrėžiamas taip: jis atsiranda, kai pajustos kūnų akcidencijos mąstomos kaip akcidencijos. Vadinasi, savyje atsispindėjęs jutimiškas suvokimas čia yra laiko šaltinis ir pats laikas. Todėl laiko nedera apibrėžti analogiškai, nedera apie jį sakyti ir dar ką nors, o reikia laikytis paties akivaizdumo; kadangi savyje atsispindėjęs jutimiškas suvokimas yra pats laikas, tai neįmanoma išeiti už jo ribų.

Kita vertus, *Lukrecijaus, Seksto Empiriko* ir *Stobėjo* raštuose [5] akcidencijos akcidencija, savyje atsispindėjęs kitimas, yra apibrėžiama kaip laikas. Todėl akcidencijų atspindys jutimiškame suvokime ir jų atspindys savyje yra laikomas tuo pačiu dalyku.

Dėl šio ryšio tarp laiko ir jutimiškumo εἰδωλα *, kuriuos randame ir Demokrito raštuose, įgyja nuoseklesnę prasmę. Ειδωλα yra gamtos kūnų formos, kurios nuo jų tarsi nusilupa lyg kokie apvalkalai ir juos perkelia į reiškinių pasaulį [6]. Šios daiktų formos nuolat iš jų srūva, skverbiasi į jusles ir kaip tik tuo leidžia objektams pasireikšti. Todėl mums klausantis gamta girdi save pačią, uodžiant — ji uodžia save pačią, regint — ji regi save pačią [7]. Taigi žmogaus jutimiškumas yra terpė, kurioje, lyg kokiame fokuse, atsispindi gamtos procesai ir kurioje įsiliepsnoję jie spinduliuoja reiškinių šviesą.

Demokrito filosofijoje — tai nenuoseklumas, nes jam reiškinys tėra subjektyvus; Epikūro filosofijoje — tai būtinas padarinys, nes pastarajam jutimiškumas yra reiškinių pasaulio atspindys savyje, įkūnytasis jo laikas.

Pagaliau jutimiškumo ir laiko sąryšis pasireiškia tuo, kad *daiktų laikiškumas ir jų reiškimasis juslėms jiems yra tas pat.* Juk būtent todėl, kad kūnai pasireiškia juslėms, jie išnyksta [8]. Kadangi būtent ειδωλα

* — vaizdai. *Red.*

nuolatos atsiskiria nuo kūno ir srūva į jusles, kadangi jie savo jutimiškumo neturi savyje, o tas jutimiškumas jiems yra kaip kita gamta, vadinasi, jie negrįžta iš atitrauktumo būsenos, tai jie suyra ir išnyksta.

Taigi kaip atomas tėra abstrakčios, pavienės savimonės gamtiškoji forma, taip ir juntamoji gamta yra tik sudaiktinta, empirinė, pavienė savimonė, o tai ir yra jutimiškumas. Todėl juslės yra vienintelis kriterijus konkrečioje gamtoje, kaip abstraktusis protas — atomų pasaulyje.

Penktas skyrius

DANGAUS REIŠKINIAI

Astronominės *Demokrito* idėjos anų laikų požiūriu gal ir buvo įžvalgios, bet filosofijai jos neįdomios. Jos sukasi tiktai empirinių samprotavimų srityje ir neturi bent kiek aiškesnio vidinio ryšio su atomų mokslu.

Priešingai, *Epikūro* dangaus **kūnų** ir su jais susijusių procesų, arba *dangaus reiškinių* (šis terminas visa tai apima), teorija prieštarauja ne tik Demokrito, bet ir visos graikų filosofijos nuomonei. Dangaus kūnų garbinimas yra visų graikų filosofų pripažįstamas kultas. Dangaus kūnų sistema yra pirmoji naivi ir gamtos lemta tikrojo proto egzistencija. Dvasios srityje tokia pati yra graikų savimonės padėtis. Tai — dvasinė saulės sistema. Todėl graikų filosofai, garbindami dangaus kūnus, meldėsi savo dvasiai.

Net *Anaksagoras*, kuris pirmasis dangų aiškino fiziškai,— kitaip negu Sokratas,— ir jį priartino prie žemės, paklaustas, kam jis gimęs, atsakė: „Kad stebėčiau saulę, mėnulį ir dangų" [1]. O *Ksenofanas* žvelgdavo į dangų ir sakydavo: Vienis yra dievas [2]. Yra žinoma, kad *pitagorininkai, Platonas* ir *Aristotelis* laikėsi religinio požiūrio į dangaus kūnus.

Iš tikrųjų Epikūras prieštarauja visos graikų tautos pasaulėžiūrai.

Aristotelis sako: kartais atrodo, kad sąvoka patvirtina reiškinius, o reiškiniai — sąvoką. Kaip žinia, visi žmonės vaizduojasi dievus ir tam, kas dieviška, skiria buveinę aukštybėse; taip elgiasi ir barbarai, ir helenai, ir apskritai visi tie, kurie tiki dievų buvimu, nemirtingumą aiškiai susiedami su nemirtingumu; juk kitaip neįmanoma. Taigi, jei egzistuoja tai, kas dieviška,— o taip yra iš tikrųjų,— tai ir mūsų teiginys apie dangaus kūnų substanciją yra teisingas. Tačiau tai atitinka ir jutimišką suvokimą, jei kalbame apie žmogaus įsitikinimus. Juk per visą praėjusį laiką, sprendžiant iš vienos kartos kitai perduodamų atsiminimų, atrodo, niekas nepasikeitė nei visame danguje, nei kurioje nors jo dalyje. Matyt, kad ir pavadinimas yra senolių perduotas šių laikų žmonėms; be to, jie turėjo galvoje tą pat, ką ir mes. Juk ne sykį ir ne du, o be galo daug kartų mus yra pasiekę tie patys vaizdiniai. Kadangi pirminis kūnas yra kažkas kita, negu žemė ir ugnis, oras ir vanduo, tai aukštybes jie vadino „eteriu"— pagal žodžius θειν αει *, dar suteikdami jam kitą vardą — amžinasis laikas [3]. Tačiau dangų ir aukštybes senovės žmonės atidavė dievams, nes vien tik dangus yra nemirtingas. O dabartinis mokslas teigia, kad dangus yra neyrantis, neturi pradžios ir jam nerūpi mirtingųjų negandos. Taip mūsų sampratos kartu atitinka pranašystę apie dievą [4]. O kad dangus *vienas* — tai aišku. Mūsų prosenių ir protėvių yra perduota ir vėlesnių kartų mituose išlikę, kad dangaus kūnai yra dievai ir kad dieviškasis pradas apima visą gamtą. Visa kita, apgaubus mitais, buvo pridėta kaip įstatymams ir gyvenimui naudingi dalykai, kad žmonės tikėtų. Juk žmonės dievus padaro panašius į žmogų ir į kai kurias kitas gyvas būtybes ir kartu prigalvoja daug ko, kas su tuo yra susiję ir tam gimininga. Jeigu kas nors atmes visa kita ir paliks tik pirmąjį dalyką, tikėjimą, kad pirminės substancijos esą dievai, tai jis turi manyti, kad tai esą dievų pasakyta ir kad nuo to laiko

---

* — amžinai tekėti. *Red.*

taip susiklostė, jog būdavo išrandami ir vėl prarandami įvairūs menai ir filosofijos, o tokios nuomonės pasiekė dabarties pasaulį kaip relikvijos [5].

Priešingai, *Epikūras* sako:

Be visa to, reikia dar įsidėmėti, jog didžiausias sąmyšis žmonių sielose kyla dėl to, kad jie mano, jog dangaus kūnai esą apimti palaimos ir neyrantys, turį norų ir atlieką veiksmus, sau prieštaraujančius,— tas sąmyšis kyla ir dėl to, kad žmonėms mitai kelia nerimą [6]. Kalbant apie dangaus kūnus, nereikia manyti, kad jų judėjimas, padėtis, užtemimas, patekėjimas, nusileidimas ir kiti panašūs reiškiniai atsirandą dėl to, jog juos kas nors valdo ir tvarko — arba jau yra sutvarkęs,— būdamas apimtas visiškos palaimos ir kartu nemirtingas. Nors tie veiksmai nesiderina su palaima, vis dėlto jie egzistuoja būdami daugiausia susiję su silpnumu, baime ir poreikiais. Nereikia manyti, kad kai kurie ugniniai kūnai, apimti palaimos, savo noru paklustų tiems judėjimams. Jeigu su tuo nesutinkama, tai pats šis prieštaravimas sukelia didžiausią sielų sąmyšį [7].

Todėl, jeigu *Aristotelis* senovės žmonėms priekaištavo, kad jie manė, jog dangui paremti reikalingas Atlantas [8], kuris:

„...vakarų šaly
Tvirtai stovėdamas, pečiais parėmęs laiko
Dangaus ir žemės stulpą, didžią sunkenybę".

(Eschilas. „Prometėjas", eil. 379 ir tol.) *,—

tai Epikūras, priešingai, peikia tuos, kurie mano, kad žmogui reikalingas dangus, o patį Atlantą, kuris esąs dangaus ramstis, jis laiko žmonių kvailybės ir prietarų padaru. Kvailybė ir prietarai taip pat yra titanai.

Ištisame Epikūro laiške Pitokliui, išskyrus paskutinį skyrių, dėstoma dangaus kūnų teorija. Tame baigiamajame laiško skyriuje randame etines sentencijas. Ir

---

* Citatą Marksas yra parašęs graikiškai vietoj jo paties išbraukto lotyniško vertimo. Čia cituojama iš: Eschilas. Prikaltasis Prometėjas.— V., 1971, p. 18. *Red.*

prie dangaus reiškinių teorijos vykusiai pridūriamos dorovės taisyklės. Epikūrui ta teorija yra sąžinės dalykas. Todėl mūsų tyrinėjimas daugiausia remsis tuo laišku Pitokliui. Mes jį papildysime ištraukomis iš laiško Herodotui, kuriuo pats Epikūras remiasi laiške Pitokliui [9].

Pirma, nereikia manyti, kad dangaus reiškinių visumos arba jų dalies pažinimas — kaip ir kiti gamtos mokslai — gali padėti pasiekti kitokį tikslą, o ne ataraksiją [12] ir tvirtą įsitikinimą [10]. Ne ideologija ir tuščios hipotezės reikalingos mūsų gyvenimui, o tai, kad galėtume gyventi be sąmyšio. Kaip apskritai prigimties mokslo uždavinys yra svarbiausiųjų reiškinių priežasčių tyrinėjimas, taip ir čia palaimos pagrindas yra dangaus reiškinių pažinimas. Pati dangaus kūnų nusileidimo ir patekėjimo, padėties ir užtemimo teorija neteikia jokio ypatingo pagrindo palaimai, tik baimė apima tuos, kurie tai stebi, nepažindami nei matomų reiškinių prigimties, nei jų svarbiausių priežasčių [11]. Iki šiol yra neigiamas tik *pranašumas*, kurį dangaus reiškinių teorija turi prieš kitus mokslus, ir ji statoma į vieną gretą su jais.

Tačiau dangaus reiškinių teorija *taip pat skiriasi specifiškai* ir nuo etikos metodo, ir nuo kitų fizinių problemų, pavyzdžiui, nuo nedalių elementų ir pan. problemos,— čia reiškinius atitinka tik vienas vienintelis aiškinimas. O dangaus reiškiniams tai nebūdinga [12]. Jie neturi paprastos atsiradimo priežasties ir turi daugiau negu vieną reiškinius atitinkančią esmės kategoriją. Juk prigimties moksle nedera vadovautis tuščiomis aksiomomis ir dėsniais [13]. Nuolat kartojama, kad ne απλως (paprastai, absoliučiai), o πολλαχως (įvairiai) reikia aiškinti dangaus reiškinius. Tai tinka saulės ir mėnulio patekėjimui ir nusileidimui [14], mėnulio pilnėjimui ir dilimui [15], mėnulio veido bruožų išryškėjimui [16], dienos ir nakties trukmės kitimui [17] ir kitiems dangaus reiškiniams.

Kaip visa tai gali būti paaiškinta?

Galima pasitenkinti bet kokiu aiškinimu. Tik mitas turi būti atmestas. Tačiau jis bus atmestas tik tada, kai, darant išvadas apie tai, kas nematoma, bus remiamasi reiškiniais [18]. Reikia laikytis reiškinio, jutimiško suvokimo. Todėl reikia panaudoti analogiją. Tokiu būdu galima atsikratyti baimės ir išsivaduoti iš jos, atskleidus priežastis, būdingas dangaus reiškiniams ir kita kam, su kuo nuolatos susiduriama ir kas daugiausia stulbina kitus žmones [19].

Aiškinimų gausumas, daugybė galimybių turi ne tik nuraminti sąmonę ir pašalinti baimės priežastis, bet kartu paneigti ir pačių dangaus kūnų vienovę, lygų sau ir absoliutų jų dėsnį. Dangaus kūnai gali elgtis čia vienaip, čia kitaip; ši nedėsninga galimybė yra būdingas jų tikrovės bruožas; viskas juose yra nepatvaru ir nepastovu [20]. *Daugybė aiškinimų kartu turi panaikinti objekto vienovę.*

Vadinasi, *Aristotelis* drauge su kitais graikų filosofais dangaus kūnus laiko amžinais ir nemirtingais, nes jie visada elgiasi vienodai, jis net priskiria jiems aukštesnės rūšies, sunkio jėgai nepaklūstančią savybę, o *Epikūras,* tiesiog priešingai negu Aristotelis, teigia, kad viskas esą visai atvirkščiai. Dangaus reiškinių teorija specifiškai skiriasi nuo visų kitų fizinių doktrinų kaip tik dėl to, kad juose viskas vyksta įvairiai ir netvarkingai ir kad juose viskas turi būti aiškinama nepaprasta daugybe daugeriopų priežasčių. Tad Epikūras įpykęs ir labai karštai atmeta priešingą nuomonę: tie, kurie laikosi vieno aiškinimo būdo ir nepripažįsta visų kitų, kurie mano, kad dangaus reiškiniai turį vienintelį, todėl amžiną ir dievišką pradą,— tie griebiasi tuščių išvedžiojimų ir tiki pataikaujamais astrologų triukais; jie peržengia prigimties mokslo ribas ir puola į mito glėbį; jie stengiasi padaryti tai, kas neįmanoma, ir pluša dirbdami beprasmišką darbą, jie net nežino, kur pačiai ataraksijai ima grėsti pavojus. Jų plepalai neverti dėmesio [21]. Reikia kuo toliau laikytis nuo prietaro — esą tų dalykų tyrinėjimas nepakankamai pagrįstas ir subtilus, nes jo tikslas — tik mūsų ataraksija ir pa-

laima[22]. Priešingai, absoliuti norma yra tokia, kad visa tai, kas drumsčia ataraksiją, kas kelia pavojų, negali priklausyti nesuardomai ir amžinai gamtai. Sąmonė turi suvokti, kad tai yra absoliutus dėsnis[23].

Taigi Epikūras daro išvadą: *kadangi dangaus kūnų amžinatvė sudrumstų savimonės ataraksiją, būtina, privaloma išvada yra tokia, kad jie nėra amžini.*

Kaip suprasti tokį savitą Epikūro požiūrį?

Visi autoriai, rašę apie Epikūro filosofiją, aiškino, kad ši teorija nesuderinama su kitomis fizikos atšakomis, su atomų teorija. Čia pakankamu pagrindu laikoma kova su stoikais, prietarais ir astrologija.

Ir mes žinome, kad pats Epikūras skiria *metodą*, naudojamą dangaus reiškinių teorijoje, nuo kitų fizikos atšakų metodo. Betgi koks jo principo apibrėžimas reikalauja tokio skyrimo? Kaip jam galėjo ateiti į galvą tokia mintis?

Juk jis kovoja ne tik su astrologija, bet ir su pačia astronomija, su amžinuoju dėsniu ir dangaus sistemos išmintingumu. Pagaliau tai, kad Epikūras prieštarauja stoikams, nieko nepaaiškina. Jų prietarai ir visa jų pasaulėžiūra jau buvo atmesti, kai dangaus kūnai buvo apibūdinti kaip atsitiktiniai atomų kompleksai, o jų procesai — kaip atsitiktinis tų atomų judėjimas. Taip buvo sunaikinta amžinoji dangaus kūnų prigimtis — Demokritas pasitenkino išvada iš minėtos prielaidos[24]. Pagaliau tuo buvo panaikinta pati jų esatis[25]. Taigi atomistikos šalininkui neprireikė naujo metodo.

Tai dar nėra visas keblumas. Čia iškyla mįslingesnė antinomija.

Atomas yra materija, turinti savarankiškumo, vienumo formą, tarsi įsivaizduojamas sunkis. Tačiau aukščiausioji sunkio tikrovė yra dangaus kūnai. Juose įveiktos visos formos ir materijos, sąvokos ir egzistavimo antinomijos, sudariusios atomo raidą, juose įgyvendinami visi reikiami apibrėžimai. Dangaus kūnai yra amžini ir nekintami; jų svorio centras yra juose pačiuose, o ne už jų; vienintelis jų veiksmas yra judėjimas, ir jie, atskirti tuščios erdvės, nukrypsta nuo tie-

sės, sudaro stūmos ir traukos sistemą ir taip išsaugo būtent savarankiškumą, pagaliau iš savęs pačių sukuria laiką, kaip savo reiškimosi formą. *Vadinasi, dangaus kūnai yra atomai, kurie tapo tikri.* Juose materija pati savaime įgyja vienumą. Kaip tik čia Epikūras turėtų įžvelgti aukščiausią savo principo įkūnijimą, savo sistemos viršūnę ir užbaigimą. Jis teigė, jog atomus postuluoja, kad gamtai suteiktų nemirtingus pamatus. Jis teigė, kad jam svarbiausias esąs substancinis materijos vienumas. Tačiau, kai tik jam pavyko atrasti savo gamtos — jis nepripažįsta kitokios gamtos, o tik mechaninę — realybę, savarankišką ir nesuardomą materiją, dangaus kūnuose, kurių amžinatvė ir nekintamumas buvo įrodytas minios tikėjimo, filosofijos sprendimų, juslių liudijimo, tuojau pat vieninteliu jo siekimu tapo — pažeminti šią gamtą ir primesti jai žemišką laikinumą, tuojau pat jis šoko karštai kritikuoti savarankiškos, vienumo bruožą savyje turinčios gamtos garbintojų. Toks jo didžiausias prieštaravimas.

Todėl Epikūras jaučia, kad ankstesnės jo kategorijos čia nebetinka, kad jo teorijos metodas tampa kitoks. Kuo *nuodugniausias pažinimas,* įmanomas jo sistemai, kuo didžiausias nuoseklumas ir yra tas, kad jis tai jaučia ir sąmoningai išsako.

Jau esame matę, kad visa Epikūro natūrfilosofija yra apimta prieštaravimo tarp esmės ir egzistavimo, tarp formos ir materijos. *Tačiau dangaus kūnuose šis prieštaravimas yra įveiktas,* vienas kitam prieštaraujantys momentai — sutaikinti. Dangaus sistemoje materija pati savaime yra įgijusi formą, vienumą ir taip pasiekusi savo savarankiškumą. *Tačiau tame taške ji liaujasi teigti abstrakčiąją savimonę.* Atomų pasaulyje, kaip ir reiškinių pasaulyje, forma kovojo su materija; vienas apibrėžimas panaikindavo kitą, ir kaip tik *tame prieštaravime abstrakčioji pavienė savimonė jautė, kad jos prigimtis sudaiktėja.* Abstrakčioji forma, kuri materijos pavidalu kovojo su abstrakčiąja materija, ir buvo *ta pati savimonė.* O dabar, kai materija susitaikė su forma ir tapo savarankiška, pavienė savimonė nusi-

meta savo apvalkalą, pasiskelbia tikruoju principu ir ima priešintis savarankiška tapusiai gamtai.

Kita vertus, tai galima išreikšti taip: pati savaime įgijusi vienumą ir formą, kaip yra atsitikę dangaus kūnuose, *materija nustoja būti abstrakčiąja atskirybe. Ji tampa konkrečiąja atskirybe, visuotinybe.* Taigi dangaus reiškiniuose prieš abstrakčiąją pavienę savimonę iškyla spindėdamas daiktišku tapęs jos paneigimas — visuotinybe virtusi egzistencija ir gamta. Todėl savimonė visuotinybėje atpažįsta mirtiną savo priešą. Taigi ji su dangaus reiškiniais susieja visokią žmonių baimę ir sąmyšį, kaip daro Epikūras, nes baimė ir abstrakčiojo vienumo išnykimas yra būtent visuotinybė. Vadinasi, čia tikrasis Epikūro principas, abstrakčioji pavienė savimonė, ilgiau nesislepia. Jis išeina iš savo užlandos ir, išsilaisvinęs iš materialaus savo apvalkalo, stengiasi sunaikinti savarankiška tapusios gamtos tikrovę, aiškindamas abstrakčios galimybės pagrindu: kas yra galima, gali būti ir kitaip,— galimybė gali turėti ir savo priešybę. Todėl polemizuojama su tais, kurie απλως *, t. y. apibrėžtu būdu, aiškina dangaus kūnus, nes vienis yra būtinumas ir savarankiškumas savaime.

Taigi, kol gamta, kaip atomas ir reiškinys, išreiškia pavienę savimonę ir jos prieštaravimą, savimonės subjektyvumas reiškiasi tik pačios materijos forma; priešingai, kai tik subjektyvumas tampa savarankiškas, savimonė ima atsispindėti savyje ir savuoju pavidalu prieštarauti materijai kaip savarankiška forma.

Buvo galima iš anksto pasakyti, kad ten, kur realizuosis Epikūro principas, jis jau nebus jam tikrovė. Jeigu pavienė savimonė iš tikrųjų turėtų paklusti gamtos apibrėžtumui arba gamta — pavienės savimonės apibrėžtumui, tai pastarosios apibrėžtumas, t. y. jos egzistavimas, nutrūktų, nes tik visuotinybė, laisvai atsiskyrusi nuo savęs, gali kartu teigti save.

Taigi dangaus reiškinių teorijoje išryškėja Epikūro natūrfilosofijos esmė. Niekas, kas naikina pavienės

* — paprastai. *Red.*

savimonės ataraksiją, nėra amžinas. Dangaus kūnai drumsčia jos ataraksiją, jos tapatumą pačiai sau, nes jie yra egzistuojanti visuotinybė, nes juose gamta yra tapusi savarankiška.

Vadinasi, ne *Archestrato gastrologija*, kaip mano *Chrisipas*[26], o savimonės absoliutumas ir laisvė yra Epikūro filosofijos principas, nors ta savimonė ir suvokiama tik atskirybės pavidalu.

Jeigu abstrakčioji pavienė savimonė laikoma absoliučiu principu, tai bet kuris tikras ir tikroviškas mokslas panaikinamas tiek, kiek pačių daiktų prigimtyje nevyrauja vienumas. Tačiau sykiu žlunga ir visa tai, kas yra transcendentiška žmogaus sąmonės atžvilgiu, vadinasi, kas priklauso fantazuojančiam protui. Priešingai, jeigu absoliučiu principu iškeliama tokia savimonė, kuri pažįsta save tik abstrakčiosios visuotinybės pavidalu, tai plačiai atveriamos durys prietarų kupinai ir vergiškai mistikai. Šio teiginio istorinių įrodymų esama stoikų filosofijoje. Abstrakčioji visuotinė savimonė kaip tik yra linkusi teigti save remdamasi pačiais daiktais, kurių pagrindu save teigdama, ji neigia juos.

Todėl Epikūras yra didžiausias graikų švietėjas, ir jis nusipelnė Lukrecijaus pagyrimo[27]:

Kai kitados visų akyse gyvenimą bjaurų
žemėje žmonės gyveno, ir juosius tikėjimas sunkiai
slėgė ir rodė iš aukšto dangaus sričių savo galvą
vargšams mirtingiems, baisiuoju žvilgsniu sukeldamas šiurpą,—
vyras graikų kilmės savas akis mirtingąsias
pirmas išdrįso pakelti prieš jį ir jam pasipriešint:
jo nei dievams pagarba, nei žaibai, nei perkūno griaudimas
atbaidyt neįstengė...
. . . .
Taigi nūnai paminta savo ruožtu po kojų tikyba,
mus gi pačius lig dangaus laimėtoji pergalė kelia.*

Demokrito natūrfilosofijos ir Epikūro natūrfilosofijos skirtumas, kurį mes parodėme bendrosios dalies pabaigoje, buvo atskleistas ir patvirtintas visose gamtos srityse. Tad *Epikūras* išplėtojo ir užbaigė *atomisti-*

---

* *Lukrecijus.* Apie daiktų prigimtį, p. 35, 37, eil. 62—69, 78—79. *Red.*

ką su visais jos prieštaravimais, ją apibendrino paskutiniosiomis išvadomis,— jis laikė ją *savimonės gamtamokslių*, o pastaroji, turėdama absoliučios atskirybės formą, sau yra absoliutus principas, panaikinantis pačią atomistiką ir pasireiškiantis kaip sąmoninga visuotinybės priešybė. Atvirkščiai, *Demokritui atomas* tėra *visuotinė, objektyvi apskritai empirinės gamtotyros išraiška.* Tad atomas jam yra gryna ir abstrakti kategorija, hipotezė, kuri yra patirties rezultatas, o ne energetinis jos principas, todėl ta hipotezė nerealizuojama visai taip pat, kaip ji nebelemia realios gamtotyros.

[PRIEDO FRAGMENTAS]

[PLUTARCHO POLEMIKOS PRIEŠ EPIKŪRO TEOLOGIJĄ KRITIKA] [13]

[II. INDIVIDUALUSIS NEMIRTINGUMAS]

[1. APIE RELIGINĮ FEODALIZMĄ. PRASTUOMENĖS PRAGARAS]

Nagrinėjimas vėlgi skirstomas pagal „neteisingųjų ir blogųjų", paskui „minios žmonių ir tamsuolių" santykį ir pagaliau „dorųjų ir protingųjų" santykį (ten pat, p. 1104) [14] su pomirtinio sielos egzistavimo doktrina. Jau šis skirstymas su jo nekintamais kokybiniais skirtingumais rodo, kaip labai Plutarchas nesupranta Epikūro, kuris, būdamas filosofas, nagrinėja esminį apskritai žmogaus sielos santykį.

Neteisingiesiems vėlgi nurodoma baimė kaip pataisos priemonė ir taip teisinamas tas siaubas, kurį jutimiškajai sąmonei kelia pragaras. Mes jau išnagrinėjome šią prieštarą. Kadangi žmogus, apimtas baimės ir, be to, vidinės, neįveikiamos baimės, yra pažemintas iki gyvulio, tai visai nesvarbu, kaip gyvulys sutramdomas.

Dabar imame nagrinėti „minios žmonių" požiūrį, nors galiausiai paaiškėja, kad nedaug kas gali jo išvengti, o tiesą sakant, visi — „neperdedant galima sakyti, visi"— prisiekia būti ištikimi šitai vėliavai.

„Minios žmones, nors juos ir baugina pomirtinis pasaulis, taip nepaprastai džiaugsmingai apima mitų įteigta nemirtingumo viltis ir būties troškimas, šios seniausios ir stipriausios iš visų aistrų, kad jie nuslopina tą vaikišką baimę (p. 1104). Tie, kurie netenka vaikų, žmonų ir draugų, verčiau nori, kad jie kažkur egzistuotų ir būtų, nors ir kentėdami, o ne visai pražūtų, nebūtų sunaikinti ir paversti į nieką. Todėl jie mielai klausosi, kai apie mirusį kalbama, kad jis persikėlęs į kitą pasaulį arba kad jis pakeitęs savo gyvenimo vietą, ir kitokių panašių šnekų, kuriomis teigiama, jog mirtis nesanti

sunaikinimas, o yra sielos buveinės pakeitimas (p. 1104). Juos apima siaubas, kai apie mirusį jie išgirsta: „žuvo", „sunaikintas", „jo daugiau nebėra"... Tačiau lemtingą smūgį jiems suduoda tie, kurie kalba: „Mes, žmonės, gimėme vieną kartą, dukart gimti niekam nelemta"... Ir šiam gyvenimui, palyginti su amžinybe, teikdami maža reikšmės arba, tiksliau tariant, jam neteikdami jokios reikšmės, jie vegetuoja ir nesinaudoja gyvenimu; būdami silpnadvasiai, jie niekina dorybę ir veiklą ir neapkenčia pačių savęs, gimusių tik vienai dienai, netvirtų ir negebančių nieko gero atlikti [p. 1104]. Juk pojūčių stygius ir pakrikimas, taip pat doktrina, teigianti, jog tai, kas neturi pojūčių, mūsų visiškai nekliudo,— nepašalina mirties baimės, o tarsi tik ją patvirtina. Juk visa tai būtent yra tas dalykas, kurio bijosi prigimtis... t. y. toks sielos sutrikimas, kuriam esant ji praranda gebėjimą ir mąstyti, ir justi. Vaizduodamas tokį sielos išsisklaidymą tuštumoje ir jos suskilimą į atomus, Epikūras dar labiau pakerta nemirtingumo viltį, dėl kurios, galima pasakyti neperdedant, visi — ir vyrai, ir moterys — būtų pasiryžę leistis sudraskomi Cerberio ir nešti vandenį į bedugnę Danaidžių statinę, kad tik galėtų pratęsti savo gyvenimą ir nebūtų galutinai sunaikinti." Ten pat, p. 1105.

Kokybinio skirtumo nuo ankstesnės pakopos, tiesą pasakius, nėra, bet tai, kas anksčiau reiškėsi gyvuliškos baimės forma, dabar reiškiasi žmogaus baimės, jausmo forma. Turinys lieka tas pats.

Mums sakoma, kad būties troškimas yra seniausia meilės forma. Aišku, abstrakčiausia, vadinasi, ir seniausia meilės forma yra savimeilė, meilė atskirai savo būčiai. Tačiau tai faktiškai išreiškė pernelyg atvirą požiūrį į dalyką; žodžiais atsisakoma šio požiūrio, ir dalykui suteikiamas kilnumo atspalvis, sukurtas jausmo iliuzijos.

Taigi tas, kuris netenka žmonos ir vaikų, verčiau nori, kad jie kur nors egzistuotų, nors jiems ir sunku būtų gyventi, negu jie visai nustotų egzistuoti. Jeigu būtų tekalbama apie meilę, reikėtų pasakyti, kad individo žmona ir vaikai tyriausiai išlieka jo širdyje, ir tai yra kur kas aukštesnė būties forma negu empirinė egzistencija. Tačiau iš tikrųjų yra kitaip. Patys žmona ir vaikai tiesiog egzistuoja empiriškai, nes pats individas, kuriam jie priklauso, egzistuoja empiriškai. Taigi jo pageidavimas, kad jie verčiau būtų kur nors juslėmis suvokiamoje erdvėje — nors jiems ir sunku būtų gyventi — negu niekur, tereiškia individo norą suvokti empirinį savo paties egzistavimą. Meilės skraistė buvo

tik šešėlis, o esmė yra apnuogintas empirinis „aš", savimeilė, seniausioji meilės forma,— ji neatsinaujino, nepavirto konkretesne, idealesne forma.

Plutarcho nuomone, žodis „pasikeitimas" skamba maloniau negu „visiškas egzistavimo nutrūkimas". Tačiau pasikeitimas, anot Plutarcho, neturėtų būti kokybinis; pavieniam „aš" reikia turėti savo pavienę būtį; taigi šis žodis pasirodo esąs tik jutimiškas vaizdinys: jis yra viena, bet turi reikšti kažką priešinga. Visa pakreipiama taip, kad dalyko esmė nebūtų pakeista, o tik aptemdyta; nukėlimas į fantastišką tolybę turi tik pridengti kokybinį šuolį, o kiekvienas kokybinis skirtumas yra šuolis — be tokių šuolių nėra idealybės.

Toliau Plutarchas mano, kad ši sąmonė...*

---

* Čia išlikusi rankraščio dalis nutrūksta. *Red.*

[PASTABOS [15]]

PIRMA DALIS

BENDRAS DEMOKRITO NATŪRFILOSOFIJOS IR EPIKŪRO NATŪRFILOSOFIJOS SKIRTUMAS

II. NUOMONĖS APIE DEMOKRITO FIZIKOS IR EPIKŪRO FIZIKOS SANTYKĮ

1) *Diogenas Laertietis*, X, 4: „Taip pat ir stoiko Poseidonijo sekėjai, ir Nikolajus, ir Sotionas... teigia, kad jis (Epikūras) kaip nuosavas skelbęs Demokrito atomų ir Aristipo malonumo teorijas."

2) *Ciceronas*. „Apie dievų prigimtį", I, 26: „Kas Epikūro fizikoje ne iš Demokrito? Juk jeigu jis [Epikūras] kai ką ir *pakeitė*... vis dėlto dažniausiai jis sako tą pat."

3) *Ciceronas*. „Apie gėrio ir blogio ribas", I, 6: „Taigi viską, ką jis [Epikūras] pakeičia, jis pagadina, o tie teiginiai, kuriais jis remiasi, yra visai demokritiški."

Ten pat: „...apie fiziką, kuria jis labiausiai puikuojasi, jis pirmiausia *visai nieko nenusimano*; jis kai kuo papildo Demokritą, nedaug ką pakeisdamas, bet taip, kad, jau bent kaip man atrodo, *iškreipia* tai, ką nori *pataisyti*... o ten, kur jis seka Demokritu, jis beveik nedaro klaidų."

4) *Plutarchas*. „Kolotas" (Ksilanderio leid.), p. 1108: „Leontėjas... teigia, kad Epikūras Demokritą gerbęs už tai, kad tas anksčiau už jį pasiekęs teisingą žinojimą... už tai, kad anksčiau už jį aptikęs gamtos pradus." Plg. *ten pat*, p. 1111.

5) *Plutarchas*. „Apie filosofų pažiūras", t. 5, p. 235, Tauchnico leid.: „Epikūras, Neoklio sūnus, atėnietis, kuris savo filosofijoje ėjo Demokrito pėdomis..."

6) *Plutarchas*. „Kolotas", p. 1111, 1112, 1114, 1115, 1117, 1119, 1120 ir kt.

7) *Klemensas Aleksandrietis*. „Kilimai", VI, p. 629 (Kelno leid.): „Štai ir Epikūras pasiskolino iš Demokrito pagrindinius savo teiginius."

8) *Ten pat*, p. 295: „„Žiūrėkite, kad kas jūsų nepavergtų tuščia ir apgaulinga filosofija, žmonių padavimu bei pasaulio pradmenimis, o ne Kristumi." * Taigi filosofijos [saugokitės] ne visokios, o

* Šventasis raštas. Naujasis testamentas. Apaštalo Pauliaus laiškas kolosiečiams, 2,8. *Red.*

tokios, kaip Epikūro, apie kurią „Apaštalų darbuose" užsimena Paulius, smerkdamas ją už tai, kad ji nepripažįsta dievo apvaizdos... ir visokios kitos, jeigu ji, išaukštinusi stichijas, neiškėlė aukščiau jų kūrėjiškosios pirminės priežasties ir nepriėjo minties apie kūrėją."

[9] *Sekstas Empirikas.* „Prieš matematikus" (Ženevos leid.) [I, 273]: „Epikūras kaltinamas už tai, kad jis pasiglemžęs iš poetų svarbiausius savo teiginius. Juk paaiškėja, jog savo teiginį apie tai, kad malonumų galios riba yra kuo tikresnis kančios pašalinimas, jis paėmė iš vienos [Homero] eilutės:

„O kada alkį numalšė ir troškulį kiek apgesino..." *

O teiginį apie mirtį, kad ji mums yra niekas, jam pakuždėjo Epicharmas tokiais žodžiais:

„Numirti ar būti mirusiam, man atrodo, yra tas pat..."

Taip pat ir [teiginį], kad lavonais virtę kūnai nieko nejaučia, jis pasiskolino iš Homero, sakiusio:

„Dulkes bejausmės žemės mat, apmaudo pilnas, išdergė." **

[10] *„Leibnico laiškas de Mezo,* kuriame aiškinamas dėstymas ir t. t."— Kn.: [Pilnas raštų rinkinys. Ženeva, 1768], Diutano leid., t. 2, p. 66[—67].

[11] *Plutarchas.* „Kolotas", p. 1111: „Demokritui reikia priekaištauti visai ne dėl to, kad jis daro išvadas iš savo pradų [egzistavimo], o dėl to, kad jis pripažįsta tokius pradus, iš kurių išplaukia tokios išvados... Jeigu tas pat pasakytina apie nutylėjimą, tai ar tuo jis" (Epikūras) „nepripažįsta, kad daro kažką tokio, prie ko jau yra pripratęs? Taigi pašalindamas apvaizdą, jis, pasak jo paties, išsaugoja dievobaimingumą; teigdamas, kad jis draugystės ieškąs dėl malonumo, [kartu] pareiškia, kad dėl draugų jis labiausiai kenčia; pripažindamas pasaulio beribiškumą, jis neatsisako „viršaus" ir „apačios" vaizdinių."

III. KEBLUMAI DĖL DEMOKRITO NATŪRFILOSOFIJOS IR EPIKŪRO NATŪRFILOSOFIJOS TAPATYBĖS

[1] *Aristotelis.* „Apie sielą", I, p. 8 (pagal Trendelenburgo leid.): „Jam" (t. y. Demokritui) „siela ir protas yra visai tas pat, nes tikroji esmė ir reiškinys sutampa."

[2] *Aristotelis.* „Metafizika", IV, 5: „Štai kodėl Demokritas, pavyzdžiui, teigia, kad arba nieko nesą teisinga, arba tiesa nuo mūsų paslėpta. Ir apskritai dėl to, kad protingas mąstymas tapatinamas su jutimišku suvokimu, o pastarasis laikomas kokybiniu pakitimu, teigiama, kad reiškinys, kaip jis suvokiamas, būtinai ir yra tikroji esmė. Tuo remdamasis ir Empedoklis teigia, kad, keičiantis

* *Homeras.* Iliada. Pirmoji giesmė, eil. 469 (V., 1981, p. 16). *Red.*

** Ten pat. Dvidešimt ketvirtoji giesmė, eil. 54 (p. 366). *Red.*

[ankstesnei] žmonių būsenai, keičiasi ir jų protavimo sugebėjimas; taip pat ir Demokritas ir, galima sakyti, iš visų kitų filosofų kiekvienas buvo paveiktas tokių pažiūrų."

Beje, šitoje pačios „Metafizikos" vietoje išreikštas prieštaravimas.

3) *Diogenas Laertietis,* IX, 72: „Tačiau net ir Ksenofanas, ir Zenonas Elėjietis, ir Demokritas, jų nuomone,— skeptikai... O Demokritas sako: „Ir vėlgi iš tikrųjų mes nieko nežinome, nes tiesa slypi bedugnėje"".

4) Plg. *Riteris.* „Senovės filosofijos istorija", d. I, p. 579 ir kt.

5) *Diogenas Laertietis,* IX, [43—] 44: „Jo" (t. y. Demokrito) „požiūriu, visos esaties pradai yra atomai ir tuštuma, visa kita — sąlygiško pripažinimo vaisius, manymas."

6) *Diogenas Laertietis,* IX, 72: „...o Demokritas neigia kokybes ten, kur jis sako: „Tik manoma, kad egzistuoja tai, kas šalta, tik manoma, kad egzistuoja tai, kas šilta, bet iš tikrųjų — atomai ir tuštuma"".

7) *Simplikijas.* Scholijos Aristoteliui (Brandžio rinkinys), p. 488: „Tačiau iš jų [atomų] tikrai vientisos gamtos jis" (t. y. Demokritas) „toli gražu nesuformuoja. Juk visiškai naivu [įsivaizduoti], kad dvejetas ar daugis kada nors galėtų sudaryti vienį."

Ten pat, p. 514: „Ir kaip tik todėl jie" (t. y. Demokritas ir Leukipas) „neigė ir daugio atsiradimą iš vienio... ir tikrai vientiso vienio atsiradimą iš daugio. Tačiau tik atrodo, kad, susijungus atomams, atsiranda viena ar kita vientisa visuma."

8) *Plutarchas.* „Kolotas", p. 1111: „...atomai, jo" (t. y. Demokrito) „vadinami idėjomis."

9) Plg. *Aristotelis,* nurodyta vieta.

10) *Diogenas Laertietis,* X, 121: „Jis" (t. y. išminčius), [sako Epikūras], „skelbs pozityvų mokslą, o neklaidžios nagrinėdamas ginčytinus klausimus."

11) *Plutarchas.* „Kolotas", p. 1117: „Juk vienas Epikūro teiginys skelbia: „niekas, išskyrus išminčių, nėra niekuo įsitikinęs taip tvirtai, kad jo nebūtų galima perkalbėti.""

12) *Ciceronas.* „Apie dievų prigimtį", I, 25: „Kaip jis" (t. y. Epikūras) „teigia, *visos juslės* yra *to, kas tikra, skelbėjai.*"

Plg. *Ciceronas.* „Apie gėrio ir blogio ribas", I, 7.

(Plutarchas). „Apie filosofų pažiūras", IV, p. 287: „Anot Epikūro, kiekvienas pojūtis ir kiekvienas vaizdinys yra teisingi."

13) *Diogenas Laertietis,* X, 31: „Taigi savo „Kanone" Epikūras teigia, kad jutimiškieji suvokimai, taip pat prolepsiai ir jautos yra tiesos kriterijai... ir nėra nieko, kas juos galėtų paneigti." 32: „Iš tikrųjų vienodas jutimiškas suvokimas negali paneigti kito vienodo suvokimo, nes jie — vienodos reikšmės, o skirtingas suvokimas negali paneigti skirtingo suvokimo, nes jie sprendžia ne apie tą pat. Ir apskritai vienas jutimiškas suvokimas negali vertinti kito suvokimo, nes visų jų vienodai klausomės. Tačiau ir protas

[logos] negali būti jutimiškų suvokimų teisėjas, nes jis pats visiškai nuo jų priklauso."

14) *Plutarchas.* „Kolotas", p. 1110—1111: „Tai, ką pasakė Demokritas, būtent: **kad** spalva, saldumas, junginys — visa tai egzistuoja tik visiems **taip** manant, [o iš tikrųjų visa tai tėra tuštuma ir] atomai, tai, sako jis [t. y. Kolotas], prieštarauja jutimiškiems suvokimams... Šio teiginio aš visai neginčysiu ir galiu tik pasakyti, kad pateikti teiginiai taip neatskiriami nuo Epikūro teiginių, kaip, pasak jų pačių [epikūrininkų], forma ir svoris — nuo atomo. Ką gi teigia Demokritas? — Begalinė daugybė esybių, nedalių ir neatskiriamų, neturinčių savybių ir nepaveikiamų, skrieja išsisklaidžiusios tuštumoje. Kai jos suartėja arba susiduria, arba susipina, tada jų sankaupos sudaro čia vandens, čia ugnies, čia augalo, čia žmogaus įspūdį, bet iš tikrųjų visa tai — atomai, pasak Demokrito, vadinami idėjomis, ir niekas kita. Juk esą neįmanoma, kad [kas nors] atsirastų iš to, kas neegzistuoja, o iš to [kas egzistuoja] niekas negali susidaryti todėl, kad atomai, būdami nelaidūs, nesileidžia nei veikiami iš išorės, nei kinta iš vidaus; tai reiškia, kad nei spalva negali susidaryti iš to, kas bespalvis, nei prigimtis arba siela negali susidaryti iš to, kas neturi savybių. Taigi Demokritui reikia priekaištauti visai ne dėl to, kad jis daro išvadas iš savo pradų [egzistavimo], o dėl to, kad jis pripažįsta tokius pradus, iš kurių išplaukia tokios išvados... *O apie Epikūrą teigiama, kad* [visa ko pagrindu] *jis laiko tuos pačius pradus,* [kaip ir Demokritas], *bet nesako, kad spalva... ir kitos savybės yra tik manomos."*

15) *Ciceronas.* „Apie gėrio ir blogio ribas", I, 6: „Demokritui *saulė* atrodo didelė, nes jis yra išsimokslinęs ir geometriją išmanantis žmogus, o štai jam" (t. y. Epikūrui) „ji atrodo maždaug dviejų pėdų dydžio, nes jis galvoja, kad ji *iš tikrųjų esanti* tokio dydžio, kokio *atrodo*." Plg. *Plutarchas.* „Apie filosofų pažiūras", II, p. 265.

16) *Diogenas Laertietis,* IX, 37: „Jis" (t. y. Demokritas) „puikiai išmanė ne tik fiziką ir etiką, bet ir matematiką ir bendruosius mokslus, taip pat visus menus."

17) Plg. *Diogenas Laertietis,* [IX], § 46 [—49].

18) *Eusebijus.* „Evangelijos paruošimas", X, p. 472: „Kažkur ta dingstimi jis" (t. y. Demokritas) „su pasididžiavimu apie save sako: „...Iš visų savo amžininkų tik aš apkeliavau didžiąją žemės dalį, tyrinėdamas tolimiausias vietas, mačiau daugiausia kitų padangių bei šalių ir klausiausi daugiausia mokytų vyrų, o linijų komponavimu, kuris grindžiamas įrodymu, niekas manęs nepranoko, net ir egiptiečiai, vadinamieji arsepedonaptai. Visose tose [kelionėse] svetur aš išbuvau aštuoniasdešimt metų." Jis iš tikrųjų apkeliavo Babiloniją, Persiją ir Egiptą ir mokėsi iš egiptiečių žynių."

19) *Diogenas Laertietis,* IX, 35: „Demetrijas savo veikale „Bendravardžiai autoriai" ir Antistenas savo veikale „Diadochai" teigia, kad jis" (t. y. Demokritas) „leidęsis į kelionę, pabuvojęs Egipte pas tenykščius žynius, kad išmoktų geometriją, paskui pas chaldėjus Persijoje ir buvo nusigavęs iki Raudonosios jūros. Kai kas

teigia, kad jis buvo susitikęs su gimnosofistais Indijoje ir pabuvojo Etiopijoje."

[20] *Ciceronas.* „Tuskulo pašnekesiai", V, 39: „Kai Demokritas prarado regėjimą... jis, tas vyras, net buvo įsitikinęs, kad regėjimas trukdo proto guvumui, ir, kai kiti dažnai nematė to, kas po jų kojomis, jis apžvelgdavo begalybę nesustodamas prie jokios ribos."

Ciceronas. „Apie gėrio ir blogio ribas", V, 29: „Demokritas... kuris, kaip kalbama, save apakinęs, *kad jo protas kuo mažiau būtų atitraukiamas nuo apmąstymų.*"

[21] *Luc. An. Seneka.* Raštai, II. 8 laiškas, p. 24 (Amsterdamo leid., 1672): „Iki šiol mes kartojame paskui Epikūrą: „...tu privalai tarnauti filosofijai, kad pasiektum tikrą laisvę. Tam, kuris jai paklusо ir paskyrė savo jėgas, nereikia ilgai laukti: jis tuojau pat tampa laisvas. Juk pats tarnavimas filosofijai yra laisvė.""

[22] *Diogenas Laertietis,* X, 122: „Nei jaunystėje neturi būti delsiama imtis filosofijos, nei senatvėje liaujamasi į ją gilintis, nes nė vienas žmogus nėra toks nesubrendęs arba toks per daug subrendęs, kad negalėtų rūpintis savo siela. O tas, kuris sako, kad imtis filosofijos esą arba dar per anksti, arba jau per vėlu, yra panašus į teigiantįjį, kad laimės valanda arba dar neatėjusi, arba jau praėjusi. Tegul gilinasi į filosofiją ir senis, ir jaunuolis; pirmasis — kad sendamas palaikytų jaunystę tuo gėriu, kurį puikus gyvenimas jam teikė praeityje, antrasis — kad, būdamas jaunas, drąsiai žvelgtų į ateitį kaip senas." Plg. *Klemensas Aleksandrietis,* IV, p. 501.

[23] *Sekstas Empirikas.* „Prieš matematikus", [kn. I], p. 1: „Epikūro mokiniai ir Pirono šalininkai, polemizuodami su mokslų atstovais, matyt, laikosi vienodos pozicijos, bet jų prielaidos nevienodos. Juk epikūrininkai mano, kad mokslai niekuo nepadeda pasiekti išminties."

[24] *Sekstas Empirikas.* Ten pat, p. 11: „Prie jų reikia priskirti Epikūrą, nors jis, atrodo, priešiškai vertina mokslų atstovus."

Ten pat, p. 54: „...gramatikos priešininkai, Pironas ir Epikūras."

Plg. *Plutarchas.* „Apie tai, kad sekant Epikūru negalima gyventi laimingai", p. 1094.

[25] *Ciceronas.* „Apie gėrio ir blogio ribas", I, 21: „Taigi ne Epikūras buvo neišsilavinęs, o nemokšos yra tie, kurie mano, kad iki pat senatvės reikią mokytis to, ko nežinoti gėda vaikui."

[26] *Diogenas Laertietis,* X, 13: „Apolodoras „Kronikoje" rašo, kad jis" (t. y. Epikūras) „buvo Lisifano ir Praksifano klausytojas. O jis pats tai neigia ir laiške Euridikui sako, kad klausęsis paties savęs."

Ciceronas. „Apie dievų prigimtį", I, 26: „Jis" (t. y. Epikūras) „giriasi, kad niekas nebuvęs jo mokytoju, o aš ir taip, be jo pagyrų, nesunkiai tuo patikėčiau."

[27] *Seneka.* 52 laiškas, p. [176—] 177: „Yra žmonių, sako Epikūras, kurie, siekdami tiesos, išsiverčia be pagalbos iš šalies; jis iš tų, kurie patys prasiskynė kelią. Kaip tik tuos žmones jis labiausiai giria, nes jie iškilo patys dėl vidinių paskatų, savarankiš-

kai. Kita vertus, yra žmonių, kuriems reikia svetimos paramos; jie patys neis į priekį, jei kas nors kitas neatvers jiems kelio, bet užtat jau tada jie uoliai seks iš paskos. Prie tokių jis priskiria Metrodorą. Tai esąs irgi išmintingas vyras, bet tiktai antraeilis."

28) *Diogenas Laertietis*, X, 10: „Nors tada Graikija gyveno sunkiausius laikus, jis [Epikūras] iš ten niekur nesitraukė ir tik du ar tris kartus keliavo į Joniją aplankyti draugų. Pastarieji patys iš visur atvykdavo pas jį ir gyvendavo drauge su juo sode, kaip pasakoja ir Apolodoras, [anot kurio] Epikūras tą sodą pirkęs už 80 minų."

29) *Diogenas Laertietis*, X, 15: „...ir tada, kaip pasakoja Hermipas, jis [Epikūras] įlipo į varinę vonią, pripildytą šilto vandens, paprašė gryno vyno ir gurkštelėjo." § 16: „Po to, liepęs draugams neužmiršti jo mokslo, jis pasimirė".

30) *Ciceronas*. „Apie likimą", „Epikūras... [manė], kad galima išvengti lemtingos būtinybės... O Demokritas buvo linkęs manyti, kad viskas vyksta dėl būtinybės."

Ciceronas. „Apie dievų prigimtį", I, 25: „Kad būtų galima išvengti būtinybės, jis [Epikūras] išgalvojo tokią priemonę, kuri Demokritui, matyt, nebuvo atėjusi į galvą."

Eusebijus. „Evangelijos paruošimas", I, p. 23 ir kt.: „Demokritas Abderietis... [mano], kad apskritai viską — ir praeitį, ir dabartį, ir ateitį nuo amžių visiškai lemia būtinybė."

31) *Aristotelis*. „Apie gyvūnų kilmę", V, 8: „Demokritas... viską paverčia *būtinybe*."

32) *Diogenas Laertietis*. IX, 45: Demokritas „teigia, kad viskas vyksta dėl *būtinybės*, kad sūkuringas sukimasis yra viso ko atsiradimo priežastis, ir sukimąsi jis vadina būtinybe."

33) *(Plutarchas)*. „Apie filosofų pažiūras", I, p. 252: „Parmenido ir Demokrito nuomone, viskas vyksta dėl *būtinybės*: tai ji yra *lemtis* ir *teisingumas*, ir *apvaizda*, ir *pasaulio kūrėja*."

34) *Stobėjas*. „Fizinės eklogos", I, 8: „Parmenidas ir Demokritas teigia, kad viskas vyksta dėl *būtinybės* ir kad ji yra *lemtis* ir *teisingumas*, ir *apvaizda* [ir pasaulio kūrėja]. Leukipas teigia, kad viskas vyksta dėl *būtinybės*, o būtinybė yra *lemtis*... Joks daiktas neatsiranda be priežasties, o viskas [atsiranda] būdamas susietas priežastinio ryšio ir dėl *būtinybės*."

35) *Eusebijus*. „Evangelijos paruošimas", VI, p. 257: „*Lemtis*, likimas... jam" (t. y. Demokritui) „— tai minėtų mažų kūnelių — susimaišančių ir išsiskiriančių, čia atsitraukiančių vienas nuo kito, čia sueinančių dėl *būtinybės* — veržlaus judėjimo aukštyn ir žemyn rezultatas."

36) *Stobėjas*. „Etikos eklogos", II: „Žmonės išsigalvojo atsitiktinumo šmėklą — [patogų] savo bejėgiškumo pateisinimą; iš tikrųjų tik silpnam protui atsitiktinumas yra atsvara."

[37] *Eusebijus.* „Evangelijos paruošimas", XIV, p. 782 ir kt.: „Visos esaties pamatu laikydamas atsitiktinumą — visa to, kas dieviška, valdovu ir karaliumi, ir įrodinėdamas, kad viskas vyksta dėl jo savivalės, jis" (t. y. Demokritas) „kartu jį pašalina iš žmogaus gyvenimo, o tuos, kurie remia jo pripažinimą, smerkia kaip neprotingus žmones. Štai ką jis sako savo „Pamokymų" pradžioje: „Žmonės išsigalvojo atsitiktinumo šmėklą, kad pateisintų savo neprotingumą. Juk protas iš prigimties prieštarauja atsitiktinumui. Ir štai šis pikčiausias protingumo priešas, anot jų, yra stipresnis už protą; negana to, visiškai pašalindami protingumą ir jį nutylėdami, jie protingumą pakeičia atsitiktinumu. Juk ir himnus jie gieda ne geradariui protingumui, o patogiausiajam atsitiktinumui."

[38] *Simplikijas.* Nurodytas veikalas, p. 351: „Pasakymas „senovėje buvo sakoma — atsitiktinumo nėra" tartum tiesiogiai taikomas Demokritui."

[39] *Diogenas Laertietis,* X, 133: „...dėl likimo, kurį kai kas susigalvoja ir laiko visagaliu valdovu, tai jis" (t. y. Epikūras) „paskelbia, kad jo nėra. Tačiau [jo manymu] vieni dalykai priklauso nuo atsitiktinumo, kiti — nuo mūsų pačių dėl to, kad būtinybė nepakaltinama, o atsitiktinumas, matyt, nepastovus; o tai, kas priklauso nuo mūsų,— savavališka, dėl to su savivale glaudžiai susijęs ir smerkimas, ir jo priešingybė." 134: „Jau verčiau tikėti dievų mitu, negu būti fizikų likimo vergu, nes tas mitas palieka vilties dievus permaldauti juos garbinant, o likimas yra negailestinga būtinybė. O dėl atsitiktinumo, tai jis nelaiko jo dievybe, kaip daro minia..."

[40] *Seneka.* „Laiškai", XII, p. 42: „Nelaimė — gyventi priverstam būtinybės, bet gyventi priverstam būtinybės nėra jokios būtinybės... Visur atviri keliai į laisvę,— jų daug, jie trumpi ir lengvi. Todėl dėkokime dievui už tai, kad gyvenime niekas negali būti susaistytas. Pažaboti pačią būtinybę — leista... pasakė... Epikūras."

[41] *Ciceronas.* „Apie dievų prigimtį", I, 20: „Tačiau ką galima galvoti apie tokią filosofiją (t. y. stoikų), kuriai — kaip senoms ir tamsioms senutėms — atrodo, kad viską lemia likimas... Epikūro išgelbėti [iš šitos baimės] ir gavę laisvę..."

[42] *Ciceronas.* Ten pat, sk. 25: „Tuo pačiu metodu jis" (t. y. Epikūras) „naudojasi ir polemizuodamas su dialektikais. Pastarieji mokė, kad, darant visus disjunktyvius sprendimus, kurie kelią dilemą *„arba taip, arba ne"*,— teisinga viena iš dviejų. Išsigandęs, kad, pripažinus alternatyvą, pavyzdžiui: *„Rytoj Epikūras arba bus gyvas, arba ne"*, viena iš dviejų nebūtų neišvengiama,— jis visiškai atmetė to „arba taip, arba ne" būtinąją galią."

[43] *Simplikijas.* Nurodytas veikalas, p. 351: „...bet štai ir Demokritas — ten, kur jis reikalauja pagal kokį nors principą nustatyti įvairiopų rūšių skirtingumus,— nepasako, kaip ir kokiu pagrindu; todėl ir atrodo, kad jis mano, jog rūšys atsirandančios savavališkai ir atsitiktinai."

Simplikijas. Nurodytas veikalas, p. 352: „Juk ir pastarasis" (t. y. Demokritas) „pripažino, kad, kuriantis pasauliui, atsitiktinumas turėjo įtakos."

44) Plg. *Eusebijus.* Nurodytas veikalas, XIV, p. [781—] 782: „. . .ir štai taip bergždžiai ir nepagrįstai gudraudamas, jis" (t. y. Demokritas) „remdamasis tuščiu pradu ir netvirtu pagrindu, nematydamas daiktų prigimties šaknų ir visuotinės būtinybės, didžiausia išmintimi laikė aklų atsitiktinumų perpratimą."

45) *Simplikijas.* Nurodytas veikalas, p. 351: „Pavyzdžiui, jeigu kas nors pajustų troškulį ir atsigertų šalto vandens, o paskui pasveiktų, tai Demokritas, aišku, nesakytų, kad to priežastis yra atsitiktinumas, o [priežastimi laikytų] jį kankinusį troškulį."

Ten pat, p. 351: „Jis" (t. y. Demokritas), „pasirodo, taip pat pripažino, kad, kuriantis pasauliui, atsitiktinumas turėjo įtakos. O nagrinėdamas labiau atskirus reiškinius, jis atsitiktinumo nelaiko nė vieno iš jų priežastimi, bet tuos reiškinius aiškina kitomis priežastimis, pavyzdžiui, kasimas [esąs] lobio radimo arba alyvos medžio augimo priežastis."

Plg. *Simplikijas.* Nurodytas veikalas, p. 351: „O nagrinėdamas atskirus reiškinius, jis" (t. y. Demokritas) „atsitiktinumo nelaiko nė vieno jų priežastimi."

46) *Eusebijus.* Nurodytas veikalas, XIV, p. 781: „Pasakojama, jog pats Demokritas yra pasakęs, kad jis mieliau [atrastų] vieną priežastinį ryšį, negu taptų Persijos karaliumi."

47) *(Plutarchas).* „Apie filosofų pažiūras", II, p. 261: „Epikūras neatmeta nė vienos iš tų nuomonių" (t. y. filosofų nuomonių apie gamtos substanciją) * „ir [laikosi] galimybės."

(Plutarchas). Nurodytas veikalas, p. 265: „Epikūras vėl teigia, kad visos anksčiau pateiktos nuomonės [apie saulės dydį] galimos."

Ten pat: „Epikūras [pripažįsta], kad visos anksčiau pateiktos nuomonės galimos."

Stobėjas. „Fizinės eklogos", I, p. 54: „Epikūras neatmeta nė vienos iš tų nuomonių [apie žvaigždes] ir laikosi galimybės."

48) *Seneka.* „Gamtos klausimai", [VI], XX, p. 802, t. II: „Epikūras teigia, kad visos tos priežastys gali egzistuoti, ir, be to, stengiasi pateikti kitokių; kartu jis peikia tuos, kurie teigia, kad egzistuoja tik kokia nors viena iš tų priežasčių, nes sunku laiduoti už kokį nors patikimumą sprendžiant tokius dalykus, apie kuriuos įmanoma tik spėlioti."

49) Plg. II dalis, 5 skyrius.

Diogenas Laertietis, X, 88: „Tačiau kiekvieną [dangaus] reiškinį reikia stebėti tuo pavidalu, kokiu jis mums pasirodo, ir aiškinti viską, kas su juo susiję. Tam neprieštaraus [žemėje] vykstančių reiškinių įvairovė. . . Juk tai gali įvykti įvairiausiais būdais, nes nė vienas iš reiškinių nerodo, kad galėtų būti kitaip."

50) *Diogenas Laertietis,* X, 80: „Toliau, reikia saugotis prietarų, kad šių [dangaus] reiškinių tyrinėjimas esąs netikslus ir nesubtilus, nes tas tyrinėjimas mums teikia ataraksiją ir palaimą."

---

* Žodžiai skliausteliuose yra Markso ir disertacijoje pateikti vokiečių kalba. *Red.*

1) Plutarchas Marijaus biografijoje pateikia bauginantį istorinį įrodymą, kaip ši moralinė maniera sunaikina bet kokį teorinį ir praktinį nesavanaudiškumą. Aprašęs siaubingą kimbrų žūtį, jis pasakoja, kad lavonų buvusi tokia daugybė, jog masalijiečiai [16] jais galėjo tręšti savo vynuogynus. Paskui prasidėjo lietūs, ir tais metais buvo nepaprastai gausus vynuogių ir vaisių derlius. O kokius apmąstymus garbingam istorikui sukelia tragiškas tos tautos žuvimas? Plutarchas mano, jog dievas pasielgė visai moraliai, leisdamas pražūti ir supūti visai didelei ir kilmingai tautai, kad tik Marselio filisteriai nuimtų gausų vaisių derlių. Taigi net ištisos tautos virtimas mėšlo krūva yra laukta proga leistis į malonius svaičiojimus moralės temomis!

2) Taip ir Hėgelio mokiniai, kalbėdami apie jį, pasirodo esą tikri nemokšos, kai jie vieną ar kitą jo sistemos apibrėžimą aiškina prisitaikymu ir pan., trumpai tariant, aiškina *morališkai*. Jie užmiršta, kad dar visai neseniai jie susižavėję laikėsi visų jo ribotumų, o tai galima aiškiai įrodyti pavyzdžiais iš jų pačių raštų.

Jeigu jie iš tikrųjų buvo taip paveikti gauto jau parengto mokslo, kad atsidėjo jam naiviai, nekritiškai pasitikėdami, tai kaip nesąžininga priekaištauti mokytojui, jog už jo pažiūrų slypėję kitokie ketinimai,— juk jis mokslo negavo jau parengto, bet kūrė jį įliedamas dvasinio savo širdies kraujo į pačias tolimiausias to mokslo atšakas. Priešingai, dėl to jie patys pasidaro įtariami, kad anksčiau jie rimtai į tą mokslą nežiūrėjo ir dabar kovoja su ankstesne savo būsena primesdami ją Hėgeliui. Tačiau jie čia pamiršta, kad Hėgelio santykis su savo sistema buvo tiesioginis, substancialus, o jų — išmąstytas.

Visai įmanoma, kad filosofas atrodo esąs vienaip ar kitaip nenuoseklus dėl to, jog vienaip ar kitaip prisitaiko; galbūt jis pats tai suvokė. Tačiau jis nesuvo-

kia, kad tokio tariamo prisitaikymo galimybė yra kuo tvirčiausiai susijusi su jo paties principo trūkumais arba nepakankamu to principo supratimu. Jeigu filosofas iš tikrųjų būtų prisitaikęs, tai jo mokiniai, *atsižvelgdami į vidinę, esmingąją jo sąmonę,* turėtų paaiškinti, kas *jam pačiam* turėjo *egzoterinės sąmonės* formą. Vadinasi, kas reiškiasi kaip sąžinės progresas, kartu yra žinojimo progresas. Čia nėra įtariama asmeniška filosofo sąžinė, o konstruojama esminė jo sąmonės forma, kuri įgyja tam tikrą pavidalą ir reikšmę, ir kartu tai sąmonei suteikiama platesnė prasmė.

Beje, šį nefilosofinį didesniosios Hėgelio mokyklos dalies posūkį laikau reiškiniu, kuris visada bus susijęs su perėjimu nuo disciplinos prie laisvės.

Toks jau psichologijos dėsnis, kad, pati tapusi laisva, teorinė dvasia virsta praktine energija ir, išnirdama iš Amento šešėlių karalystės kaip *valia,* ji stoja prieš žemiškąją, nepriklausomai nuo jos egzistuojančią tikrovę. (Tačiau filosofiniu požiūriu svarbu labiau išryškinti specifinius šių pusių bruožus, nes iš tam tikro šio pavirtimo būdo galima daryti išvadą apie kokios nors filosofijos imanentinį apibrėžtumą ir pasaulinį istorinį jos pobūdį. Mes čia tarsi matome jos curriculum vitae *, kuris glaustai apibūdintas ir kurio subjektyvioji esmė yra atskleista.) Tačiau pati filosofijos *praktika* yra *teoriška. Kritika* nustato pavienį egzistavimą atsižvelgdama į esmę, o savitą tikrovę — į idėją. Tačiau šis *tiesioginis* filosofijos *realizavimas* iš pačios esmės yra prieštaringas, o ta jo esmė susiformuoja reiškinyje ir savaip jį paženklina.

Filosofija, kaip valia, stoja prieš besireiškiantį pasaulį, o sistema sumenkinama ir prilyginama abstrakčiajai visumai, t. y. ji tampa viena pasaulio puse, prieš kurią stovi kita pusė. Filosofijos sistemos santykis su pasauliu yra refleksiškas santykis. Apimta troškimo realizuotis, ji įtempia savo santykius su kita kuo. Vidinis pasitenkinimas savimi ir užsisklendimas sutrinka.

---

* — gyvenimo kelią. *Red.*

Tai, kas buvo vidinė šviesa, virsta į išorę besiveržiančia niokojančia liepsna. Atsitinka taip, kad pasaulio tapsmas filosofišku kartu yra filosofijos pasaulėjimas, kad jos įgyvendinimas kartu yra jos netektis, kad tai, su kuo ji kovoja išorėje, yra jos pačios vidinis trūkumas, kad, būtent kovodama su priešybe kaip blogiu, ji pati leidžiasi paveikiama to blogio, ir kad ji tą blogį įveikia tik tada, kai ji būna jo paveikta. Tai, kas jai prieštarauja ir su kuo ji kovoja, visada yra tas pat, kas yra ji pati, tik turi priešingą ženklą.

Toks yra vienas savitumas, jeigu dalyką traktuosime *vien objektyviai* kaip tiesioginį filosofijos įgyvendinimą. Tačiau jis turi ir *subjektyvųjį* bruožą, kuris tėra kita jo forma. Tai — įgyvendinamos *filosofijos sistemos santykis su jos dvasiniais skelbėjais,* su pavienėmis savimonėmis, kurios išreiškia jos pažangą. Iš to santykio, kuris, įgyvendinant filosofiją, yra net priešingas pasauliui, išplaukia tai, kad tos pavienės savimonės visada kelia *dvejopą reikalavimą:* vienu atveju prieštaraujama pasauliui, kitu — pačiai filosofijai. Juk tai, kas dalykui yra savaime iškreiptas santykis, toms savimonėms reiškiasi kaip dvejopas, sau pačiam prieštaraujantis reikalavimas ir veiksmas. Išlaisvindamos pasaulį iš nefilosofinės būklės, savimonės pačios išsilaisvina iš filosofijos, kuri kaip tam tikra sistema jas buvo sukausčiusi. Kadangi jos pačios tik vystosi ir jas yra apėmusi tiesioginė tos raidos energija, taigi teoriškai jos tebepriklauso tai sistemai, tad jaučia, kad jos tik prieštarauja plastiškajai sistemos tapatybei pačiai sau, ir nežino, kad, stodamos prieš sistemą, jos įgyvendina tik atskirus tos sistemos momentus.

Pagaliau šis filosofinės savimonės dvejopumas pasireiškia kaip dvi kraštutinės priešingos kryptys: vieną iš jų bendriausia prasme galima pavadinti *liberaliąja* partija, išsaugančia filosofijos sąvoką ir principą; kita kaip pagrindinį apibrėžimą išsaugo tai, kas *nėra sąvoka,* realybės momentą. Ši antroji kryptis yra *pozityvioji filosofija* [17]. Pirmosios veiksmas yra kritika,

taigi filosofijos posūkis tiesiog į išorę; antrosios veiksmas yra mėginimas filosofuoti, taigi filosofijos posūkis į save pačią. Antroji kryptis žino, kad jos nepakankamumas imanentiškas filosofijai, o pirmoji suvokia, kad jos nepakankamumas — pasaulis, kurį reikia padaryti filosofišką. Kiekviena tų partijų daro kaip tik tai, ką trokšta daryti kita ir ko daryti nenori ji pati. Tačiau pirmoji, vidujai būdama prieštaringa, suvokia bendrąjį principą ir savo tikslą. Antrojoje pasireiškia iškreiptumas, galima sakyti, pati beprasmybė. Turint galvoje turinį, tik liberalioji partija, kaip sąvokos partija, gali prisidėti prie realios pažangos, o pozityvioji filosofija įstengia remti tik tokius reikalavimus ir tendencijas, kurių forma prieštarauja jų reikšmei.

Vadinasi, tai, kas iš pradžių yra iškreiptas filosofijos santykis su pasauliu ir priešiškas jos atskilimas nuo pasaulio, paskui virsta vidiniu pavienės filosofinės savimonės skilimu ir pagaliau pasireiškia kaip išorinis filosofijos skyrimasis ir dvejopumas, kaip dvi priešingos filosofijos kryptys.

Savaime suprantama, kad, be to, iš kažkur išnyra daugybė nesavarankiškų, įkyrių, jokio individualumo neturinčių figūrų. Vienos jų slepiasi už kokio nors praeities filosofijos milžino, bet netrukus pamatome asilą liūto kailyje, verksmingu balsu pradeda vapėti koks nors neseniai atsiradęs manekenas, ir girdime galingo, per šimtmečius ataidinčio, pavyzdžiui, Aristotelio balso komišką kontrastą: tasai manekenas, niekieno neprašomas, pasiskelbė Aristotelio organu; tai primena nebylį, kuris, norėdamas būti išgirstas, griebtųsi didžiulio garsiakalbio. Arba vėl — pasibalnojęs nosį dvigubais akiniais, koks nors nykštukas stovi mažyčiame lopelyje ant milžino užpakalio ir labai nustebęs pasauliui skelbia, koks nuostabus naujas reginys atsiveria iš jo stebėjimo taško, ir juokingai stengiasi įrodyti, kad ne veržlioje širdyje, o tame solidžiame ir stabiliame plote, ant kurio jis stovi, esąs surastas Archimedo taškas, που στω, ant kurio laikosi pasaulis. Taip atsiranda plaukų, nagų, kojų pirštų, ekskrementų

ir kitokie filosofai, kurie turi atstovauti dar blogesnėms Svedenborgo mistinio pasaulio žmogaus kūno vietoms. Tačiau dėl savo prigimties šie minkštakūniai priklauso abiem minėtoms kryptims kaip savo stichijai. O pačias tas kryptis aš kitoje vietoje plačiai apibūdinsiu: išaiškinsiu jų santykį iš dalies vienos su kita, iš dalies su Hėgelio filosofija, be to, atskirus istorinius momentus, iš kurių matyti ta raida.

[3] *Diogenas Laertietis*, IX, 44: „...niekas neatsiranda iš to, kas neegzistuoja, ir niekas nevirsta tuo, kas neegzistuoja" (Demokritas).
Diogenas Laertietis, X, 38: „Pirma, niekas neatsiranda iš to, kas neegzistuoja, nes tokiu atveju bet kas galėtų atsirasti iš bet ko..." 39: „Ir jeigu tai, kas sunaikinama, išnyktų, virstų nieku, tai visi daiktai visiškai išnyktų, nes tai, į ką jie pavirstų, būtų niekas. O iš tikrųjų visata visuomet buvo tokia, kokia ji dabar, ir amžiams liks tokia pati. Juk nėra nieko, į ką ji galėtų pavirsti" (Epikūras).

[4] *Aristotelis*. „Fizika", I, 4: „Jeigu visa, kas atsiranda, būtinai gali atsirasti arba iš to, kas egzistuoja, arba iš to, kas neegzistuoja, tai čia atsiradimas iš to, kas neegzistuoja, negalimas; šiai nuomonei pritaria absoliučiai visi..."

[5] *Temistijas*. „Scholijos Aristoteliui" (*Brandžio* rink.), I. 42, p. 383: „Juk panašiai kaip „niekas" neturi jokio skiriamojo bruožo, taip ir tuštuma, nes „tuštuma" yra kažkas, kas *neegzistuoja, kame visai nieko nėra*, sako jis [Demokritas] ir t. t."

[6] *Aristotelis*. „Metafizika", I, 4: „Leukipas ir jo draugas Demokritas elementais laiko pilnį ir tuštį, vieną vadindami esatimi, kitą — nebūtimi, būtent: pilnį ir tankį — esatimi, o tuštį ir kiaurumą — nebūtimi. Todėl jie ir sako, kad būtis egzistuoja nė kiek ne daugiau negu nebūtis, nes ir tuštuma egzistuoja taip pat, kaip ir kūnas."

[7] *Simplikijas*. Nurodytas veikalas, p. 326: „Ir Demokritas pripažįsta, kad pilnis ir tuštis yra [pradai]; pirmąjį iš jų vadina egzistuojančiuoju, antrąjį — neegzistuojančiuoju."
Temistijas. Nurodytas veikalas, p. 383: „Juk „tuštis" yra kažkas neegzistuojančio ir visko nebuvimas, sako Demokritas."

[8] *Simplikijas*. Nurodytas veikalas, p. 488: „Demokritas mano, kad amžinųjų pradų prigimtį sudaro begalė mažų esybių; joms jis dar skiria ypatingą vietą, begalinio dydžio, ir šią vietą jis vadina taip: tuštuma, niekas, beribiškumas, o kiekvieną iš esybių vadina: kažkas, tankis, esatis."

[9] Plg. *Simplikijas*. Nurodytas veikalas, p. 514: „Vienis ir daugis."

[10] *Diogenas Laertietis*, X, § 40: „Jeigu nebūtų to, ką mes vadiname *tuštuma*, erdve, nejuntama gamta..."

Stobėjas. „Fizinės eklogos", I, p. 39: „Epikūras pakaitomis vartoja visokius pavadinimus — tuštuma, vieta, erdvė."

[11] *Stobėjas.* „Fizinės eklogos", I, p. 27: „[Toks kūnas] atomu vadinamas ne todėl, kad jis pats mažiausias."

[12] *Simplikijas.* Nurodytas veikalas, p. 406: „O kiti, neigiantys dalumą iki begalybės tuo pagrindu, kad mes negalime dalyti iki begalybės ir taip įsitikinti begalinio dalumo [galimybe], kalbėjo, kad kūnai susidarę iš nedaliųjų ir į juos išsiskaido. Skirtumas tik toks, kad Leukipas ir Demokritas pirminių kūnelių nedalumo priežastimi laiko ne tik jų nesuardomumą, bet taip pat mažumą ir dalių nebuvimą; o vėliau gyvenęs Epikūras neigia, kad jie neturi dalių, ir jų nedalumas yra jų nesuardomumo priežastis. Daug sykių Demokrito ir Leukipo mokslą nagrinėjo Aristotelis, ir, matyt, veikiamas pastarojo kritiškų pastabų, nukreiptų prieš pirminių kūnelių dalių neigimą, vėliau Epikūras, pritardamas Demokrito ir Leukipo pirminių kūnelių teorijai, jiems, t. y. pirminiams kūneliams, paliko bent jau nesuardomumo savybę..."

[13] *Aristotelis.* „Apie atsiradimą ir išnykimą", I, 2: „Jeigu kalbėsime apie blogiausią sugebėjimą nagrinėti tai, kas visų pripažinta, čia dėl visa ko kalta patirtinio žinojimo stoka. Todėl asmenys, geriau pažįstantys gamtą, labiau sugeba kelti tokius svarbiausius principus, kurie plačiai išskleidžia savo vienijančią galią. O žmonės, pakankamai nenusimanantys apie tikrovės reiškinius dėl ilgų apmąstymų, temato labai nedaug ir samprotauja lengvabūdiškai. Iš viso to bet kas gali matyti, koks didžiulis skirtumas tarp mąstytojų, kurie remiasi gamtos reiškiniais, ir mąstytojų, kurie remiasi loginiais samprotavimais. Juk kai kurie, kalbėdami apie nedalių dydžių egzistavimą, teigia, kad net pats trikampis įvairus. Priešingai, Demokritas, reikia manyti, suformavo savo įsitikinimus, darydamas savarankiškas išvadas iš gamtos duomenų."

[14] *Diogenas Laertietis,* IX, 7, 8, [§ 40]: „Aristoksenas savo „Istorijos užrašuose" pasakoja, kad Platonas sumanęs sudeginti visus Demokrito veikalus, kuriuos jam tik pavyko surinkti; bet pitagorininkai Amiklas ir Klinijas jį sulaikė, nes tai esą būtų bergždžios pastangos dėl to, kad tas knygas jau turi daugelis. Iš tikrųjų Platonas, minėdamas beveik visus senovės mąstytojus, nė sykio nepamini Demokrito net ten, kur jam reikia kokiu nors klausimu [Demokritui] prieštarauti. Matyt, Platonas suprato, kad ginčytis tektų su vienu žymiausių filosofų."

ANTRA DALIS

APIE DETALESNIUS DEMOKRITO FIZIKOS IR EPIKŪRO FIZIKOS SKIRTUMUS

PIRMAS SKYRIUS

ATOMO NUOKRYPIS NUO TIESĖS

[1] *Stobėjas.* „Fizinės eklogos", I, p. 33: „Pasak Epikūro... atomai juda, čia krisdami tiese, čia nukrypdami, o judėjimas į viršų — smūgio ir stūmos rezultatas."

Plg. *Ciceronas.* „Apie gėrio ir blogio ribas", I, 6. *Plutarchas.* „Apie filosofų pažiūras", p. 249. *Stobėjas.* Nurodytas veikalas, p. 40.

[2] *Ciceronas.* „Apie dievų prigimtį", I, 26: „...kas Epikūro fizikoje ne iš Demokrito? Jeigu jis [Epikūras] kai ką ir *pakeitė,* pavyzdžiui, ką tik minėtu *atomų nuokrypio* klausimu..."

[3] *Ciceronas.* „Apie gėrio ir blogio ribas", I, 6: „...juk jis (t. y. Epikūras) teigia, kad tie nedalūs ir tankūs kūnai skrieja tiese žemyn dėl savo svorio: jo nuomone, toks judėjimas ir esąs natūralus visų kūnų judėjimas. Paskui tuojau jam, *įžvalgaus proto žmogui,* dingtelėjo į galvą, kad, jeigu visi atomai judėtų iš viršaus žemyn ir, kaip aš jau sakiau, tiese, tai nė vienas atomas niekuomet negalėtų susiliesti su kitu,— ir jis pasiūlė tokią išmonę: jis pasakė, kad atomas truputėlį (mažiau už jį nieko negali būti) nukrypsta. Dėl to atsirandą atomų sambūriai, samplaikos ir sankabos, o iš jų — pasaulis, visos pasaulio dalys ir visa tai, kas jame yra."

[4] *Ciceronas.* „Apie dievų prigimtį", I, 25: „Kadangi Epikūras suprato, kad, jeigu dėl savo svorio atomai skrietų žemyn, nuo mūsų galios niekas nepriklausytų, nes jų judėjimas yra apibrėžtas ir būtinas, tad jis, stengdamasis išvengti būtinybės, sumanė tokią priemonę, kuri Demokritui, matyt, neatėjo į galvą. Epikūras sako, kad atomas, nors jis ir skrieja iš viršaus į apačią dėl savo svorio ir sunkio, truputėlį nukrypsta. Taip teigti yra gėdingiau, negu negalėti įrodyti to, ko norima."

Plg. *Ciceronas.* „Apie likimą", X.

[5] *Belis.* „Istorijos ir kritikos žodynas", žr. „Epikūras".

[6] *Šaubachas.* „Apie astronomines Epikūro sąvokas" (Zėbodės, Jano ir Kloco „Archiv für Philologie und Pädagogik". [Leipcigas, 1839], t. V, sąs. IV, p. 549).

7) *Lukrecijus.* „Apie daiktų prigimtį", II, 251 ir kt.:

„Jei supinti visad būna visi judėjimai kūnų
ir atsiranda tvarka tam tikra iš senojo naujas,
....
....
tad, pasakyk, pas gyvūnus šios žemės iš kur atsirado
toji laisvoji valia, nepriklausanti jokio likimo?" *

8) *Aristotelis.* „Apie sielą", I, 4, 16—17: „Kaipgi iš tikrųjų mąstyti monados judėjimą? Kas ir kaip judina ją, nedalią ir neturinčią skiriamųjų požymių? Juk jeigu ji geba judinti ir pati juda, tai tokiu atveju ji turi turėti skiriamųjų požymių. *Be to, jeigu sakoma, kad linijos judėjimas sudaro plokštumą, o taško judėjimas — liniją, taigi ir monadų judesiai bus linijos.*"

9) *Diogenas Laertietis,* X, 43: „Atomai juda *nuolatos*".

Simplikijas. Nurodytas veikalas, p. 424: „Epikūro [mokiniai] pripažįsta judėjimo *amžinumą.*"

10) *Lukrecijus.* „Apie daiktų prigimtį", II, 251 ir kt.:

„. . .o nukrypę kūnai nepradeda kokio nors naujo
savo judėjimo, galinčio ryšį likimo nutraukti,
kad priežastis priežastim nebesektų, kaip darosi amžiais. . ." **

11) *Lukrecijus.* Ten pat, II, 279 ir kt.:

„. . .krūtinėje mūsų tuo tarpu
slypi kažkas, kas jėgai anai pasipriešinti gali." ***

12) *Ciceronas.* „Apie gėrio ir blogio ribas", I, 6: „Ir vis dėlto jis [Epikūras] nepasiekia to, dėl ko visa tai išsigalvojo, nes jeigu visi atomai nukryptų, jie niekada negalėtų susikabinti, arba vieni atomai nukryptų, o kitus judėjimas verstų skrieti tiesiai. Tat būtų tolygu tam, kad atomams iš anksto nurodomos atitinkamos vietos: kuriems jų skrieti tiesiai, kuriems — įstrižai."

13) *Lukrecijus.* Nurodytas veikalas, [II], 293.

14) *Ciceronas.* „Apie likimą", X: „Atomas nukrypsta mažiausią atstumą, kurį Epikūras vadina visų mažiausiu."

15) *Ciceronas.* Ten pat: „Tai, kad šis nuokrypis neturi priežasties, jis [Epikūras] yra priverstas pripažinti, jei ne tiesiai žodžiais, tai iš esmės."

16) *Plutarchas.* „Apie sielos kilmę", VI (t. VI, p. 8, stereotipinis leid.): „Iš Epikūro jie atima teisę leisti nors mažiausią atomo nuokrypį, nes mano, kad jis pripažįsta priežasties neturintį judėjimą iš nesančio pradinio taško."

17) *Ciceronas.* „Apie gėrio ir blogio ribas", I, 6: „Pagaliau ir pats nuokrypis yra savavališkas prasimanymas,— juk jis sako, kad *atomas nukrypsta be priežasties, ir nieko gėdingesnio nėra fizikui, kaip teigti, kad viena ar kita vyksta be priežasties,*— ir visai nepa-

---

* *Lukrecijus.* Apie daiktų prigimtį, p. 119, eil. 251—252, 256—257. *Red.*

** Ten pat, p. 119, eil. 253—255. *Red.*

*** Ten pat, eil. 279—280. *Red.*

grįstai jis [Epikūras], priešingai savo principams, iš atomų atėmė judėjimą tiese žemyn, natūralų visiems svorį turintiems daiktams."

[18] *Belis.* Nurodytas veikalas.

[19] *Augustinas.* „Laiškai", 56.

[20] *Diogenas Laertietis,* X, 128: „Juk visi mūsų veiksmai turi tą vieną tikslą, jais siekiama, kad nepatirtume kančios ir baimės."

[21] *Plutarchas.* „Apie tai, kad sekant Epikūru negalima gyventi laimingai", p. 1091: „Esama panašių paties Epikūro pareiškimų: jis teigia, kad „gėrio esmė yra vengti blogio.""

[22] *Klemensas Aleksandrietis.* „Kilimai", II, p. 415: „O Epikūras mano, kad kančios pašalinimas ir yra malonumas."

[23] *Seneka.* „Apie geradarybes", IV, p. 699: „Vadinasi, dievybė nesišvaisto malonėmis, bet, niekuo nesirūpindama ir mumis nesidomėdama, ji net nežiūri į pasaulį, o geri darbai jai taip pat mažai rūpi, kaip ir neteisėtumas."

[24] *Ciceronas.* „Apie dievų prigimtį", I, 24: „... tu, pavyzdžiui, kalbėjai, kad dievas turi ne kūną, o tariamą kūną, ne kraują, o tariamą kraują."

[25] *Ciceronas.* „Apie dievų prigimtį", I, 38: „...o kokį valgį, kokius gėrimus, kokią garsų ir spalvų įvairovę, kokius lytimuosius pojūčius arba kokius aromatus tu pateiksi dievams, kad suteiktum jiems malonumo?.." 39: „...kaipgi tu gali reikalauti iš žmonių, kad jie garbintų dievus, jeigu dievai ne tik negerbia žmonių, bet ir iš viso niekuo nesirūpina ir nieko neveikia? Tačiau, prieštarauji tu, jų prigimtis tokia tauri ir puiki, kad ji savaime turi išminčių skatinti ją garbinti.— Na, ar gali savo prigimtyje turėti ką nors tauraus būtybės, kurios, smagindamosi tik pačios, niekada nieko neketina daryti, nieko neveikia ir anksčiau taip pat nieko neveikė?"

[26] *Plutarchas.* „Apie tai, kad sekant Epikūru negalima gyventi laimingai", p. [1100—]1101: „Epikūrininkų doktrina pašalina baimę ir prietarus, bet neteikia džiaugsmo ir neskatina dievų palankumo. Ta doktrina sudaro tokį santykį su dievais, kuriam esant jie mums nekelia nei nerimo, nei džiaugsmo, kaip Hirkanijos jūros žuvys [9], iš kurių nėra ko tikėtis nei gera, nei bloga."

[27] *Aristotelis.* „Apie dangų", II, 12: „...tam, kieno būsena geriausia, nereikia veikti, nes ji pati yra tikslas."

[28] *Lukrecijus.* „Apie daiktų prigimtį", II, 221 ir kt.:

„Jeigu, kaip lašas vandens, jie (t. y. atomai) į apačią veržtųsi nuolat
ir krypties nė kiek nepakeistų erdvėj beribėj,
susidūrimo jų jokio nekiltų, joks smūgis negimtų,
nieko tada ir gamta niekados pagaminus nebūtų." *

---

* *Lukrecijus.* Apie daiktų prigimtį, p. 117, eil. 221—224. *Red.*

29) *Lukrecijus.* „Apie daiktų prigimtį", II, 284 ir kt.:
„Taigi, be svorio ir smūgių, tau teks pripažinti dar esant
sėklose kūno kažkokią judėjimų priežastį kitą,—
ji apsprendžia įgimtą laisvę dvasios mūsiškės.
— — — — — — — — — — — — — —
Svoris, tiesa, čia sutrukdo, kad rastųsi viskas nuo smūgių,
lyg nuo jėgos išorinės; bet ir nukrypimai nežymūs
kūnų pirmykščių — nežinomoj vietoj, laiku nepaskirtu —
daro tatai, kad protas nesurištas būti galėtų
būtinumu vidiniu kiekvienam mūsų poelgy, nuolat
kad jam nenusilenktų kaip vergas ir nenukentėtų." *

30) *Aristotelis.* „Apie dangų", I, 7: „O jeigu visata nėra kažkas vientiso, bet, kaip moko Demokritas ir Leukipas, kūnai atskirti vienas nuo kito tuštuma, tai visų jų judėjimas turi būti bendras... O jų prigimtis yra viena, pavyzdžiui, kaip aukso prigimtis kiekviename nuo jo nulaužtame gabale."

31) *Aristotelis.* „Apie dangų", III, 2: „Todėl Leukipui ir Demokritui, kurie teigia, kad pirminiai kūnai amžinai juda tuštumoje ir beribėje erdvėje, reikėtų pasakyti, koks yra tas judėjimas ir koks judėjimas atitinka tų kūnų prigimtį. Ir jeigu kiekvieną elementą priverčia judėti kitas, tai vis dėlto būtinai reikia, kad kiekvienas tų elementų turėtų ir natūralų judėjimą, palyginti su kuriuo kitoks judėjimas yra priverstinis. Tačiau elementas, pirmiausia sukėlęs judėjimą, turėjo jį sukelti ne veikiamas prievartos, o dėl savo prigimties. Kitaip, jeigu nebūtų kokio nors natūralaus pirmojo variklio, priežastys vis labiau atsitrauktų į begalybę: prievartinį judėjimą amžinai sukeltų tie elementai, kurie patys anksčiau buvo išjudinti prievarta."

32) *Diogenas Laertietis,* X, 150: „Gyvoms būtybėms, kurios negali *susitarti* viena kitai nedaryti žalos ir nesileisti, kad ji būtų daroma, *nėra nei teisybės, nei neteisingumo.* Tą pat reikia pasakyti ir apie visas tas tautas, kurios negalėjo ar nenorėjo sudaryti sutarčių, kad viena kitai nedarytų žalos ir nesileistų, kad ji būtų daroma. Teisybė nėra kažkas egzistuojančio savaime, o ji egzistuoja tik žmonėms bendraujant tarpusavyje, ir ji yra sutartis, kiekvieną sykį sudaroma tam tikrose šalyse, kad nebūtų daroma žala ir nebūtų leidžiamasi, kad ji būtų daroma."

33) **

ANTRAS SKYRIUS

ATOMO SAVYBĖS

1) *Diogenas Laertietis,* X, 54: „Juk kiekviena savybė yra kintanti, o atomai visiškai nesikeičia."

---

* *Lukrecijus.* Apie daiktų prigimtį, p. 121, eil. 284—293. *Red.*
** 33 pastaba nebuvo parašyta. *Red.*

Lukrecijus. „Apie daiktų prigimtį", II, 861 ir kt.:
„...visa tai svetima kūnams pirmykščiams privalo palikti,
jeigu ant amžino pamato norim statyti pasaulį,
kad jis ir sveikas galėtų išlikt, ir negriūvamas būtų..." *

2) *(Plutarchas).* „Apie filosofų pažiūras", [I, p. 235—236]: „Epikūras... teigė... kad kūnai turi tokias tris savybes: formą, dydį ir sunkį. Demokritas pripažino dvi savybes: dydį ir formą; Epikūras prie jų pridėjo dar trečią — sunkį, nes reikia pripažinti, kad kūnai juda veikiami sunkio." Plg. *Sekstas Empirikas.* „Prieš matematikus", p. 420.

3) *Eusebijus.* „Evangelijos paruošimas", XIV, p. 749.

4) *Simplikijas.* Nurodytas veikalas, p. 362: „...jis" (t. y. Demokritas) „manė, kad jie" (t. y. atomai) „skiriasi dydžiu ir forma."

5) *Filoponas.* Ten pat: „...jis" (t. y. Demokritas) „aiškiai pripažįsta, kad visų esybių kūno prigimtis yra viena ir bendra, o to bendro kūno dalys yra atomai, kurie vienas nuo kito skiriasi dydžiu ir forma, nes jie turi ne tik skirtingą formą, bet vieni jų didesni, kiti mažesni."

6) *Aristotelis.* „Apie atsiradimą ir išnykimą", I, 8: „...o jis [Demokritas] pripažįsta, kad nuo didesnio jo" (t. y. atomo) „dydžio priklauso ir didesnis jo svoris."

7) *Aristotelis.* „Apie dangų", I, 7: „Visų kūnų judėjimas sutinkamai su tuo, kas pasakyta, būtinai turi būti tas pats... Taigi nė vienas kūnas nebus absoliučiai lengvas, jeigu visi kūnai sunkūs, o jeigu visi kūnai yra lengvi,— nė vienas nebus sunkus, ir jeigu atskiras kūnas turėtų svorį arba būtų visiškai lengvas, tai jis būtų arba visos esaties pakraštyje, arba jos viduryje..."

8) *Riteris.* „Senovės filosofijos istorija", d. I, p. 568, past. 2.

9) *Aristotelis.* „Metafizika", VII (VIII), 2: „Demokritas, matyt, manė, kad [atomai] skiriasi trejopai. Juk pagrindą sudarantis kūnas — materija — yra tas pats, o skirtingi yra jo arba „kontūrai", t. y. forma, arba „posūkis", t. y. padėtis, arba „sąlytis", t. y. tvarka."

10) *Aristotelis.* „Metafizika", I, 4: „Leukipas ir jo bičiulis Demokritas sako, kad elementai esą pilnis ir tuštis, ir vieną vadina esamybe, kitą — nebūtimi, būtent: pilnį ir tankį — esamybe, o tuštį ir retį — nebūtimi. Todėl jie ir sako, kad esamybė egzistuoja nė kiek ne labiau, negu nebūtis, nes ir tuštuma egzistuoja taip pat, kaip ir kūnas; ir viena, ir kita esą esamybės priežastis kaip materija. Ir kaip tie, kurie pripažįsta vienintelę pirminę substanciją, visa kita kildina iš jos būsenų ir savybių principais laiko retį ir tankį, visai taip Leukipas ir Demokritas moko, kad atomų skirtybės esančios visa kita ko priežastys. O šių skirtybių jie nurodo tris: formą, tvarką ir padėtį, nes esamybė, pasak jų, skiriasi tik

---

* *Lukrecijus.* Apie daiktų prigimtį, p. 157, eil. 861—863. *Red.*

„kontūrais" [ῥυσμός], „sąlyčiu" [διαθιγή] ir „posūkiu" [τροπή]; čia „kontūrai"— tai forma, „sąlytis"— tai tvarka, o „posūkis" reiškia padėtį; antai A nuo N esą skiriasi forma, AN nuo NA — tvarka, Z nuo N — padėtimi."

11) *Diogenas Laertietis*, X, 44: „...atomai neturi jokio kokybinio požymio, išskyrus formą, *dydį* ir sunkį... Jie negali būti bet kokio *dydžio*; bent jau dar nė vienas atomas nebuvo regos objektas."

12) *Diogenas Laertietis*, X, 56: „Tai, kad atomai yra įvairaus dydžio, visai nėra būtina sąlyga paaiškinti kokybines skirtybes: žinoma, tada būtų atomų, kuriuos galėtume įžiūrėti. Tačiau iš tikrųjų taip nebūna, ir net neįmanoma įsivaizduoti, kaip atomai galėtų būti matomi."

13) *Diogenas Laertietis*, X, 55: „...nėra ko nė galvoti, kad atomai esą bet kokio dydžio... Tačiau reikia tarti, kad esama *kai kurių* jų dydžio skirtumų."

14) *Diogenas Laertietis*, X, 59: „Juk mes, remdamiesi pateikta analogija, parodėme, kad atomas turi dydį, bet tik mažą, o didelį atomų dydį atmetėme."

15) Plg. *Diogenas Laertietis*, X, 58; *Stobėjas*, „Fizinės eklogos", I, p. 27.

16) *Epikūras*. „Fragmentai" („Apie gamtą", II ir XI) rinkinyje, sud. Rozinio, Orelio leid., p. 26.

17) *Eusebijus*. „Evangelijos paruošimas", XIV, p. 773 (Paryžiaus leid.): „Jų pažiūros buvo tokios skirtingos, kad, pavyzdžiui, vienas" (t. y. Epikūras) „manė, jog visų be išimties atomų dydis esąs pats mažiausias ir todėl nejuntamas, o antras, Demokritas, pripažino, kad kai kurie atomai gali būti net labai dideli."

18) *Stobėjas*. „Fizinės eklogos", I, 17: „Pavyzdžiui, Demokritas sako... kad gali būti net pasaulio dydžio atomų." Plg. *(Plutarchas)*. „Apie filosofų pažiūras", I, p. 235 ir kt.

19) *Aristotelis*. „Apie atsiradimą ir išnykimą", I, 8: „Jie [atomai] dėl savo mažumo nematomi."

20) *Eusebijus*. „Evangelijos paruošimas", XIV, p. 749: „Visų daiktų pradais Demokritas... laikė... nedalius, protu įžvelgiamus kūnus." Plg. *(Plutarchas)*. „Apie filosofų pažiūras", I, p. 235 ir kt.

21) *Diogenas Laertietis*, X, 54: „Štai kalbant ir apie atomus, reikia tvirtai pripažinti, kad jie neturi jokios visiems reiškiniams būdingos savybės, o tik *formą*, sunkį, dydį ir visa tai, kas būtinai susiję su *formos* buvimu." Plg. § 44.

22) *Diogenas Laertietis*, X, 42: „...be to, atomai... yra kažkas neribota savo formų įvairumu."

23) *Diogenas Laertietis*, X, 42: „...tačiau atomų įvairovė visai nesudaro beribio daugio, o tėra neapibrėžtas daugis."

[24]) *Lukrecijus*, II, 513 ir kt.:

„. . .tu turi pripažinti,
kad įvairumas pavidalų medžiagos esti ribotas." *

Eusebijus. „Evangelijos paruošimas", XIV, p. 749: „Epikūras pripažįsta, kad atomų formų skaičius yra apibrėžtas, o ne beribis." Plg. *(Plutarchas)*. „Apie filosofų pažiūras", nurod. vieta.

[25]) *Diogenas Laertietis*, X, 42: „. . .kiekvienos rūšies atomų, tiksliai pasakius, begalinis skaičius."

Lukrecijus. „Apie daiktų prigimtį", nurod. vieta [II], 525 ir kt.:

„. . .Todėl, nors pavidalams ribos
skirtumo ir nustatytos, arba panašių turi būti
begalės pradų, ar medžiagos bus visuma apribota;
bet neįmanoma tai, kaip aš eilėmis jau įrodžiau. . ." **

[26]) *Aristotelis*. „Apie dangų", III, 4: „Tačiau, aišku, išvada, kaip kai kurie ją formuluoja, pavyzdžiui, Leukipas ir Demokritas, gimęs Abderoje, neįtikima. . . Ir be to, jie dar teigia, kad dėl kūnų formos skirtingumo — o tų formų esama be galo daug — yra begalė ir paprastų kūnų. Tačiau kokią savybę ir kokią formą turi kiekvienas atskiras elementas, jie niekaip neaptarė, o tik priskyrė ugniai sferos formą; oras ir visa kita. . ."

Filoponas, nurod. vieta: „. . .jie [t. y. atomai] turi ne tik skirtingą formą. . ."

[27]) *Lukrecijus*. „Apie daiktų prigimtį", nurod. vieta [II], 479 ir kt.:

„Pradai pirmykščiai. . .
vien lig ribų tam tikrų pavidalu skiriasi savo.
Jeigu čia būtų kitaip, tad aišku, jog vienos ar kitos
sėklos turėtų pasiekti tikrai begalinį didumą.
Bet, būdami visi pradai vienodai mažo didumo,
aišku, kiek nors žymiau jie pavidalais skirtis negali.
. . . .
Jeigu be tų ir kitus dar pavidalus gauti norėtum,
teks pridėti dalelių kitų.
. . . .
Tokiu būdu atsirast iš naujų vis pavidalų gali
kūno didėjimas. Taigi manyti negalima niekaip,
kad be galo yra įvairaus pavidalo sėklos. . ." ***

[28]) Plg. past. 25.

[29]) *Diogenas Laertietis*, X, 44 ir 54.

[30]) *Brukeris*. „Filosofijos istorijos vadovėlis", [1747], p. 224.

[31]) *Lukrecijus*. „Apie daiktų prigimtį", I, 1051:

„Tai besvarstydamas, Memijau, jokiu būdu netikėki,
kad į pasaulio nežinomą centrą nusisuka viskas. . ." ****

---

* *Lukrecijus*. Apie daiktų prigimtį, p. 135, eil. 513—514. *Red.*

** Ten pat, eil. 525—528. *Red.*

*** Ten pat, p. 133, eil. 479—484, 491—492, 495—497. *Red.*

**** Ten pat, p. 97, eil. 1052—1053. *Red.*

32) *Diogenas Laertietis,* X, 43: „...ir juda jie [atomai] vienodu greičiu todėl, kad jiems visiems, ir lengviausiam, ir sunkiausiam, tuštuma suteikia vienodą erdvę amžinam judėjimui." 61: „Taip pat aišku, kąd atomų greitis būtinai turi būti vienodas, kai jie skrieja per tuštumą nesutikdami jokio pasipriešinimo. Juk jeigu niekas nesipriešins jų judėjimui, tai sunkieji atomai skries ne didesniu greičiu kaip mažieji ir lengvieji, taip pat kaip ir mažieji, palyginti su didžiaisiais, jeigu pirmieji visą laiką turės atitinkamą kelią, o antrieji nesusidurs su jokia kliūtimi."

Lukrecijus. „Apie daiktų prigimtį", II, 235 ir kt.:

„Priešingai, niekur ir niekad negali stabdyti bet kokio
daikto pati tuštuma, atspirtim pasidarius kažkokia,
nes visam kam dėl savos prigimties ji vietą užleidžia.
Viskas todėl, tuštumoj kas, kliūčių nerasdamas, lekia,
greitį vienodą turėti privalo, nors svoris skirtingas." *

33) Plg. sk. 3.

34) *Fojerbachas.* „Naujosios filosofijos istorija". *Gasendi.* Cit. veik., XXXIII, 7: „Epikūras, kuriam tas eksperimentas galbūt niekada net į galvą nebuvo atėjęs, nagrinėdamas atomus, vis dėlto priėjo tokią išvadą, kurią mes priėjome visai neseniai bandymo būdu. Būtent visai nenukrypdamas nuo realaus fakto, kad kūnai, krisdami iš viršaus žemyn ir judėdami vienodu greičiu, nepaisant didžiulio jų svorio ir masės skirtumo, Epikūras nustatė, kad visi atomai, nors jų dydis ir svoris būtų labai skirtingas, vis dėlto, palyginus vieną su kitu, juda vienodu greičiu."

TREČIAS SKYRIUS

NEDALŪS PRADAI IR NEDALŪS ELEMENTAI

1) Αμετοχα κενου [*Stobėjas.* „Fizinės eklogos", I, p. 306] visai nereiškia: *„neužpildo jokios erdvės"*, o reiškia: *„neturi nieko bendro su tuštuma"*; tai tas pat, kas kitoje *Diogeno Laertiečio* raštų vietoje sakoma: „neturi dalių atskirumo". Visai taip pat reikia aiškinti tą patį pasakymą *Plutarcho* veikale „Apie filosofų pažiūras", I, p. 236, ir *Simplikijo* raštuose, p. 405.

2) Ši išvada irgi neteisinga. Tai, kas negali būti padalyta erdvėje, dėl to visai neegzistuoja už erdvės ir neturi sąlyčio su erdve.

3) *Šaubachas.* Nurodytas veikalas, p. [549—] 550.

4) *Diogenas Laertietis,* X, 44.

5) *Diogenas Laertietis,* X, 67: „Nieko negalima mąstyti kaip savaime *neturinčio kūno,* išskyrus *tuštumą.*"

---

* *Lukrecijus.* Apie daiktų prigimtį, p. 117, eil. 235—239. *Red.*

6) *Diogenas Laertietis*, X, 39, 40 ir 41.

7) *Diogenas Laertietis*, VII, [sk.] I, [§ 134]: „Jie" (t. y. stoikai) „teigia, kad pradai ir elementai skiriasi vieni nuo kitų: pirmieji yra amžini ir nenykstantys, o elementus gali sunaikinti ugnis."

8) *Aristotelis*. „Metafizika", IV, 1 ir 3.

9) Plg. nurod. vietą.

10) *Aristotelis*. „Metafizika", nurod. vieta, 3: „Tuo pačiu pagrindu kalbama ir apie kūnų elementus,— taip vadinamos tos ribinės sudedamosios dalys, į kurias suyra kūnai, o pačios tos ribinės dalys jau nesidalo į kitas, turinčias skirtingą išvaizdą... Todėl visa, kas yra maža, paprasta ir neskaidu, vadinama elementu."

11) *Aristotelis*. „Metafizika", I, 4.

12) *Diogenas Laertietis*, X, 54.
(Plutarchas). „Kolotas", p. 1110: „Pateikti [Demokrito teiginiai] taip neatskiriami nuo Epikūro teiginių, kaip ir, pasak jų pačių [epikūrininkų], forma ir svoris neatskiriami nuo atomo."

13) *Sekstas Empirikas*. „Prieš matematikus", p. 420.

14) *Eusebijus*. „Evangelijos paruošimas", XIV, p. 773: „Epikūras... pripažįsta, kad atomai nepasiekiami juslėmis..." P. 749: „Jie" (t. y. atomai) „turi ypatingas savo formas, įžvelgiamas protu."

15) *(Plutarchas)*. „Apie filosofų pažiūras", I, p. 246: „Pats jis" (t. y. Epikūras) „pripažino, kad nesunaikinamos yra dar tokios keturios įvairios substancijos: atomai, tuštuma, beribiškumas ir vienarūšės dalelės; pastarosios kaip tik yra homeomerijos ir elementai." P. 249: „O Epikūras moko, kad kūnai neaprėpiami; pirminiai — paprasti ir kiti — jų susikibimo padarinys — visi jie turi sunkį."

Stobėjas. „Fizinės eklogos", I, p. 52: „Metrodoras, Epikūro mokinys, teigia: pirmutinės priežastys — tai atomai ir elementai." P. 5: „Epikūras... patvariomis laiko tokias keturias substancijas: atomus, tuštumą, beribiškumą, ir vienarūšes daleles, kurios taip pat vadinamos homeomerijomis ir elementais."

16) Plg. ten pat.
Ciceronas. „Apie gėrio ir blogio ribas", I, 6: „Toliau eina ...atomai, tuštuma, ...pati begalybė, kurią jie [Demokritas ir Epikūras] vadina beribiškumu."

17) *Diogenas Laertietis*, X, 41: „Betgi iš tikrųjų visata begalinė... Ir iš tikrųjų visata begalinė dėl begalės kūnų joje ir dėl jos tuščios erdvės dydžio."

18) *Plutarchas*. „Kolotas", p. 1114: „Tad štai ką mes turime laikyti esamybės atsiradimo pradais — begalybę ir tuštumą; bet pastaroji pati pasyvi ir nejautri, ji bekūnė, o pirmoji — chaotiška, beprasmiška, beribė, pati save ardo ir išsiderina dėl to, kad dėl jos beribiškumo jos negalima apimti ir apriboti."

19) *Simplikijas*. Nurodytas veikalas, p. 488.

20) *(Plutarchas)*. „Apie filosofų pažiūras", p. 239: „Metrodoras sako: „...kad pasaulių yra begalinė daugybė, aišku iš to, jog pir-

mutinių priežasčių yra be galo daug... o pirmutinės priežastys — tai atomai arba elementai.""

Stobėjas. „Fizinės eklogos", I, p. 52: „Epikūro mokinys Metrodoras teigia: pirmutinės priežastys — tai atomai ir elementai."

21) *Lukrecijus.* „Apie daiktų prigimtį", I, 820 ir kt.:
„Egi pradai tie patys sudaro ir dangų, ir žemę,
saulę, jūrą, upes, medžius, vaisius ir gyvūnus..." *

Diogenas Laertietis, X, 39: „Ir iš tikrųjų visata visuomet buvo tokia, kokia ji dabar, ir amžiams liks tokia pat, nes nėra nieko, į ką ji galėtų pavirsti. Juk be visatos nėra nieko, į ką pereidama, ji galėtų pakisti... Visata yra kūnas..." 41: „Tie [pasaulį sudarantys kūnai] yra nedalūs ir nekintantys, jeigu tik viskas neturi išsiskaidyti į nebūtį. Jie turi galią išlikti skaidantis sankaboms ir dėl savo prigimties likti nepaliesti, jie neturi jokios galimybės kaip nors arba į ką nors išsiskaidyti."

22) *Diogenas Laertietis*, X, 73: „...ir visi jie [pasauliai] savo ruožtu išsiskaido, vieni greičiau, kiti lėčiau; vieni taip žūna dėl vienų priežasčių, kiti — dėl kitų." 74: „Taigi suprantamas taip pat jo [Epikūro] teiginys, kad pasauliai suyra pakitus jų dalims."

Lukrecijus, V, 109 ir kt.:
„Ir ne tikrove verčiau įsitikinkim, savo protu tik,
jog su ūžesiu viskas siaubingu nieku gali virsti." **

Lukrecijus, V, 374:
„...durys mirties neužsklęstos nei dangiškam skliautui, nei saulei,
nei mūsų žemei, nei giliajai jūrai, banguojančiai smarkiai —
atdaros jos iki galo ir kiauryme žioji plačiausia." ***

23) *Simplikijas.* Nurodytas veikalas, p. 425.

24) *Lukrecijus*, II, 796:
„...ir kad šviesoj pirmykščiai pradai aikštėn neiškyla..." ****

KETVIRTAS SKYRIUS

LAIKAS

1) *Aristotelis.* „Fizika", VIII, 1: „Ir todėl Demokritas teigia, jog neįmanoma, kad visata turėtų pradžią, nes laikas neturi pradžios."

2) *Simplikijas.* Nurodytas veikalas, p. 426: „Iš tikrųjų Demokritas buvo taip įsitikinęs, jog laikas amžinas, kad, norėdamas įrodyti, jog visata neturi pradžios, kaip aiškiu įrodymu pasinaudojo teiginiu, kad laikas neturi pradžios."

---

* *Lukrecijus.* Apie daiktų prigimtį, p. 83, eil. 820—821. *Red.*
** Ten pat, p. 335, eil. 108—109. *Red.*
*** Ten pat, p. 351, eil. 373—375. *Red.*
**** Ten pat, p. 153, eil. 796. *Red.*

[3] *Lukrecijus*, I, 460 ir kt.:

„Lygiai ir laiko nėra savaimingo.

. . . .

Būtina mums pripažinti, kad niekas pajusti negali
laiko, kaip tokio, anapus rimties ir judančių kūnų." *

Lukrecijus, I, 480 ir kt.:

„[Aiškiai matai tu dabar, kad visi tie veiksmai iki vieno]
nei esminės savybės, nei to savitumo neturi,
koks yra kūnų, o tuštumai irgi nėra giminingi.
Taigi gali ne be pagrindo juos reiškiniais pavadinti
kūno ir vietos, kur viskas pasaulyje mūsų įvyksta." **

Sekstas Empirikas. „Prieš matematikus", p. 420: Epikūras laiką vadina akcidencijų akcidencija.

Stobėjas. „Fizinės eklogos", I, p. 11: „Epikūras (laiką vadina) akcidencija, t. y. tuo, kas susijęs su judėjimais."

[4] *Diogenas Laertietis*, X, 72: „Toliau reikia gerai įsidėmėti ir štai ką. Laiko negalima tirti taip, kaip tiriame kitus dalykus, būdingus objektui, būtent juos siedami su prolepsiais, esančiais mumyse pačiuose, o reikia išnagrinėti tą akivaizdų dalyką, į kurį atsižvelgdami kalbame apie ilgą arba neilgą laiką ir suprantame, kad tai kažkas giminingа laikui. Ir nereikia imti vartoti naujus išraiškos būdus, neva geresnius, o reikia vartoti labiausiai įprastus žodžius, žyminčius laiką. Ir nedera sakyti apie jį — kaip daro kai kurie — ką nors kita, tarsi jo esmė būtų ypatinga, būdinga tam pavadinimui. Tačiau reikia ypač suprasti, kaip mes siejame atskiras ypatybes su laiku ir kaip jį matuojame." 73: „Taip pat nereikia įrodyti, o pakanka tik apmąstyti, kad laiką siejame su dienomis ir naktimis bei jų dalimis, kaip [jį siejame] su savo sielos išgyvenimais ir jų nebuvimu, su judėjimo ir rimties būsenomis, ir prie viso to kaip savotišką požymį mintyse pridėti būtent tai, ką vadiname laiku. Jis tatai parašo taip pat antrojoje knygoje „Apie gamtą" ir „Didžiojoje ištraukoje.""

[5] *Lukrecijus*. „Apie daiktų prigimtį", nurod. vieta.

Sekstas Empirikas. „Prieš matematikus", p. 420 ir kt.: „Akcidencijų akcidencija... Todėl Epikūras, sakydamas, kad kūną reikia mąstyti kaip dydžio, formos, pasipriešinimo ir sunkio junginį, priverčia įsivaizduoti tikrą kūną, sudarytą iš to, kas nėra kūnas... Todėl, kad egzistuotų laikas, turi egzistuoti akcidencijos, o kad egzistuotų šios akcidencijos, [turi egzistuoti] kažkas, sudarantis jų pagrindą; tačiau tokio pagrindo šalia jų nėra, vadinasi, negali būti ir laiko... Taigi, jei visa tai yra laikas, o Epikūras pripažįsta, kad tų reiškinių akcidencijos yra laikas, tai, pasak Epikūro, pats laikas bus savo akcidencija. Plg. *Stobėjas*, nurod. veikalas.

[6] *Diogenas Laertietis*, X, 46: „Taip pat esama atspaudų, savo išore panašių į kietus kūnus, bet, būdami plonučiai, jie pranoksta viską, ką galima pasiekti jutimišku suvokimu... Štai tuos atspaudus mes vadiname vaizdais [ειδωλα]..." 48: „Be to, [reikia padaryti prielaidą], kad tie vaizdai atsiranda minties greičiu... Kūnų

---

* *Lukrecijus*. Apie daiktų prigimtį, p. 61, eil. 459, 462—463. *Red.*

** Ten pat, p. 61, eil. 478—480; p. 63, eil. 481—482. *Red.*

paviršius patiria nenutrūkstamą nuotėkį, nejuntamą todėl, kad kūnai vietoj to nuolat papildomi. Toks nuotėkis išsaugo atitinkamo kūno atomų padėtį ir tvarką."

Lukrecijus, IV, 34 ir kt.:

„...turi daiktai kažką, vaizdais ką vadiname jųjų;
nuo paviršiaus daiktų atsiskyrę, lyg plėvės plonutės,
ten ir šen visomis kryptimis jie skrieja per orą." *

Lukrecijus, IV, 49 ir kt.:

„Vaizdai tie išorę ir formą išsaugoja kūnų,
nuo kurių atsiskyrę visur kur klaidžioja."

7) *Diogenas Laertietis*, X, 49: „Kita vertus, taip reikia ir manyti, kad, kažkam atėjus prie mūsų iš išorinių daiktų, mes regime ir apmąstome išorines formas, nes kitaip išorinio pasaulio daiktai negalėtų palikti savo prigimties atspaudo... Vadinasi, mes matome dėl tos priežasties, kad nuo daiktų į mus prasiskverbia tam tikri atspaudai, turintys su jais atitinkamu santykiu vienodą spalvą ir formą; tie atspaudai prasiskverbia į akis..." 50: „Dėl pastarosios priežasties [judėjimo greičio] jie sukelia mumyse vieno vientiso daikto vaizdinį ir išlieka atitinkantys daiktą, kuris yra jų pagrindas..." 52: „*Girdėjimas* taip pat atsiranda dėl to, kad kažkoks gūsis lekia nuo daikto, išskiriančio garsą ar triukšmą, ar bildesį arba sukeliančio kokį nors kitokį klausos pojūtį. Šis nuotėkis taip išsisklaido į srautus, turinčius vienarūšes dalis, kad tie srautai išsaugo tam tikrą vieni kitų atitikimą..." 53: „Taip pat ir apie uoslę reikia manyti, kad ji, kaip ir klausa, niekada negalėtų sukelti jokio pojūčio, jeigu nebūtų tam tikrų dalelyčių, srūvančių iš daiktų ir galinčių dirginti šį jutimo organą."

8) *Lukrecijus*. „Apie daiktų prigimtį", II, 1140:

„Taigi teisingai daiktai, praretėję nuo nuostolių, žūva
ir išsiplauksto visi..." **

PENKTAS SKYRIUS

DANGAUS REIŠKINIAI

1) *Diogenas Laertietis*, II, 3, [§] 10.

2) *Aristotelis*. „Metafizika", I, 5: „[Ksenofanas sako, kad] vienis yra dievas."

3) *Aristotelis*. „Apie dangų", I, 3: „Atrodo, kad sąvoka patvirtina reiškinius, o reiškiniai — sąvoką. Kaip žinia, visi žmonės vaizduojasi dievus ir tam, kas dieviška, skiria buveinę aukštybėse; taip elgiasi ir barbarai, ir helenai, ir apskritai visi tie, kurie tiki dievų buvimu, nemirtingumą aiškiai susiedami su nemirtingumu; juk kitaip neįmanoma. Taigi, jei egzistuoja tai, kas dieviška,— o taip yra iš tikrųjų,— tai ir mūsų teiginys apie dangaus kūnų substanciją yra teisingas. Tačiau tai atitinka ir jutimišką suvokimą, jei

* *Lukrecijus*. Apie daiktų prigimtį, p. 429, eil. 30—32. *Red.*
** Ten pat, p. 173, eil. 1139—1140. *Red.*

kalbame apie žmogaus įsitikinimus. Juk per visą praėjusį laiką, sprendžiant iš vienos kartos kitai perduodamų atsiminimų, atrodo, niekas nepasikeitė nei visame danguje, nei *kurioje nors* jo dalyje. Matyt, kad ir pavadinimas yra senolių perduotas šių laikų žmonėms; be to, jie turėjo galvoje tą pat, ką ir mes. Reikia manyti, ne sykį ir ne du, o be galo daug kartų mus yra pasiekę tie patys vaizdiniai. Kadangi pirminis kūnas yra kažkas kita, negu žemė ir ugnis, oras ir vanduo, tai aukštybes jie vadino „eteriu" [αιθερα] — pagal žodžius „amžinai tekėti" [θειν αει], dar suteikdami jam kitą vardą — amžinasis laikas."

4) *Aristotelis,* ten pat, II, 1: „Tačiau dangų ir aukštybes senovės žmonės atidavė dievams, nes vien tik dangus yra nemirtingas. O dabartinis mokslas teigia, kad dangus yra neyrantis, neturi pradžios ir, be to, jam nerūpi mirtingųjų negandos... Ir ne tik tikslingiau būtų laikytis tokios nuomonės apie jo [dangaus] amžinatvę, bet ir galėtume padaryti atitinkamą išvadą, kuri atitiktų pranašystę apie dievą."

5) *Aristotelis.* „Metafizika", XI (XII), 8: „O kad dangus vienas — tai aišku... Mūsų prosenių ir protėvių yra perduota ir vėlesnių kartų mituose išlikę, kad dangaus kūnai yra dievai ir kad dieviškasis pradas apima visą gamtą. Visa kita, apgaubus mitais, buvo pridėta kaip įstatymams ir gyvenimui naudingi dalykai, kad žmonės tikėtų. Juk žmonės dievus padaro panašius į žmogų ir į kai kurias kitas gyvas būtybes ir kartu prigalvoja daug ko, kas su tuo yra susiję ir tam gimininga. Jeigu kas nors atmes visa kita ir paliks tik pirmąjį dalyką, tikėjimą, kad pirminės substancijos esą dievai, tai jis turi manyti, kad tai esą dievų pasakyta ir kad nuo to laiko taip susiklostė, jog būdavo išrandami ir vėl prarandami įvairūs menai ir filosofijos, o tokios nuomonės pasiekė dabarties pasaulį kaip relikvijos."

6) *Diogenas Laertietis,* X, 81: „Be visa to, reikia dar įsidėmėti, jog didžiausias sąmyšis žmonių sielose kyla dėl to, kad jie mano, jog dangaus kūnai esą apimti palaimos ir neyrantys, turį norų ir atlieką veiksmus, sau prieštaraujančius,— tas sąmyšis kyla ir dėl to, kad žmonėms mitai kelia nerimą."

7) *Diogenas Laertietis,* X, 76: „Kalbant apie dangaus kūnus, nereikia manyti, kad jų judėjimas, padėtis, užtemimas, patekėjimas, nusileidimas ir kiti panašūs reiškiniai atsirandą dėl to, jog juos kas nors valdo ir tvarko — arba jau yra sutvarkęs,— būdamas apimtas visiškos palaimos ir kartu nemirtingas." 77: „Nors tie veiksmai... nesiderina su palaima, vis dėlto jie egzistuoja būdami daugiausia susiję su silpnumu, baime ir poreikiais. Nereikia manyti, kad kai kurie ugniniai kūnai, apimti palaimos, savo noru paklustų tiems judėjimams... Jeigu su tuo nesutinkama, tai pats šis prieštaravimas sukelia didžiausią sielų sąmyšį."

8) *Aristotelis.* „Apie dangų", II, 1: „Todėl nedera manyti, kad, kaip pasakojama senovės mite, dangui paremti reikalingas kažkoks Atlantas."

9) *Diogenas Laertietis,* X, 85: „Taigi gerai apmąstyk" (kreipimasis į Pitoklį) „šiuos mano samprotavimus ir, stengdamasis išsau-

goti juos atmintyje, retkarčiais įdėmiai juos apžvelk kartu su kitomis teorijomis, kurias aš išdėsčiau „Mažojoje ištraukoje", laiške Herodotui."

[10] *Diogenas Laertietis*, X, 85: „Taigi pirmiausia reikia pripažinti, kad iš dangaus reiškinių pažinimo — nesvarbu, ar jie bus nagrinėjami [atskleidžiant platesnius jų] sąryšius, ar patys savaime,— nereikia laukti jokio kito rezultato, o tik ataraksijos ir tvirto įsitikinimo, ir tai yra galutinis taip pat kitokio žinojimo tikslas."

Diogenas Laertietis, X, 82: „O ataraksija yra išsivadavimo iš viso to rezultatas ir nuolatinis prisiminimas apie visą visatą ir apie pačius svarbiausius principus."

[11] *Diogenas Laertietis*, X, 87: „Juk mūsų gyvenimui reikia ne gudravimų ir tuščių hipotezių, o to, kad mes gyventume be sąmyšio."

Diogenas Laertietis, X, 78: „Taip pat reikia manyti, kad prigimties mokslo uždavinys yra nuodugniai tyrinėti svarbiausių reiškinių priežastis ir kad dangaus reiškinių tyrinėjimas teikia palaimą."

Diogenas Laertietis, X, 79: „Jeigu turėsime galvoje šviesulių nusileidimo ir patekėjimo, padėties ir užtemimo bei panašių reiškinių tyrinėjimą, tai jis nė kiek neprisideda prie palaimos, kurią teikia pažinimas. Priešingai, tie, kurie tyrinėja tokius reiškinius, nepažindami nei to, kas vyksta, prigimties, nei svarbiausių priežasčių, yra apimti baimės. O jeigu jie išmoktų tokius reiškinius numatyti, galbūt patirtų dar didesnę baimę."

[12] *Diogenas Laertietis*, X, 86: „Ir neturi būti prievarta siekiama to, kas neįmanoma, ir viskam naudojamas tyrimo metodas, panašus į tą, kuris naudojamas gyvenimo normų klausimams spręsti arba nustatyti taisyklėms, padedančioms spręsti kitas fizikos problemas, pavyzdžiui, tokias, kaip teiginiai, kad visatą sudaro kūnai ir nejuntama gamta arba kad yra nedalūs elementai ir pan., o tai leidžia tik vieną aiškinimą, atitinkantį matomus reiškinius. O dėl dangaus kūnų, tai jiems tai nepritaikoma."

[13] *Diogenas Laertietis*, X, 86: „Priešingai, bent jau šiuos reiškinius — ir jų atsiradimo priežastis, ir jų esmę — galima aiškinti labai įvairiai; toks aiškinimas atitinka jutimišką suvokimą. Juk gamtą reikia tirti ne vadovaujantis visuotinėmis aksiomomis ar savavališkai nustatomais dėsniais, o kiekvieną sykį taip, kaip kreipia patys jos reiškiniai."

[14] *Diogenas Laertietis*, X, 92.

[15] *Diogenas Laertietis*, X, 94.

[16] *Diogenas Laertietis*, X, 95 ir 96.

[17] *Diogenas Laertietis*, X, 98.

[18] *Diogenas Laertietis*, X, 104: „Jis" (t. y. Epikūras) „mano, kad griaustinio reiškinius galima paaiškinti ir daugeliu kitų būdų, kad tik nereikėtų griebtis mito. O mito nebus, jeigu mes tinkamai stebėsime matomus reiškinius ir, jais remdamiesi, aiškinsime nematomus."

19) *Diogenas Laertietis*, X, 80: „Vadinasi, atkreipus dėmesį į tai, kaip dažnai pas mus žemėje atsiranda panašus reiškinys, reikia pagal analogiją su juo ieškoti dangaus reiškinių ir [apskritai] visko, kas nuo mūsų paslėpta, priežasties."

Diogenas Laertietis, X, 82: „...o ataraksija — yra visiško išsivadavimo iš viso to rezultatas... Todėl reikia įsidėmėti tai, kas egzistuoja, ir jutimiškus suvokimus: bendrybę, palygintą su bendrybe, ir atskirybę, palygintą su atskirybe, ir visokią esamą akivaizdybę, palygintą su kiekvienu atskiru kriterijumi. Juk iš tikrųjų, jeigu visa tai mes įsidėmėsime,— teisingai nustatysime, dėl ko atsiranda sąmyšis ir baimė, ir atsikratysime jais, aiškindami ir dangaus reiškinių, ir visų kitų amžinai mums pasirodančių reiškinių, ir visko, kas kelia tokį siaubą visiems kitiems žmonėms, priežastis."

Diogenas Laertietis, X, 87: „Tai, kas iš tikrųjų dedasi dangaus sferoje, mums vienaip ar kitaip nurodo vieni ar kiti mus supantys žemės reiškiniai, prieinami stebėti arba čia pat esantys, taip pat ir pačių dangaus sferų reiškiniai, nes tie reiškiniai gali atsirasti daugeliu įvairių būdų." [88]: „Tačiau kiekvieną [dangaus] reiškinį reikia stebėti tokį, koks jis mums pasirodo, ir aiškinti viską, kas su juo susiję. Tam neprieštaraus [žemėje] vykstančių reiškinių įvairovė."

20) *Diogenas Laertietis*, X, 78: „Čia yra įvairiai egzistuojanti būtis, galima būtis arba kaip nors kitaip egzistuojanti būtis."

Ten pat, 86: „Tų reiškinių atsiradimo priežastys gali būti paaiškintos labai įvairiai."

Ten pat, 87: „Vadinasi, viskas nuolat vyksta visuose dangaus sferų reiškiniuose — nors ir taip, kad gali būti įvairiai aiškinama... jeigu pripažinsime viską, kas apie juos sakoma gana įtikinamai."

21) *Diogenas Laertietis*, X, 98: „O tie, kurie pripažįsta tik vieną vienintelį aiškinimą, neišvengia konflikto su juntamais reiškiniais ir negali atsakyti į klausimą, ką žmogus gali pažinti protu."

Ten pat, 113: „Aiškinti, kad šie reiškiniai turi tik vieną priežastį, kai matomi reiškiniai reikalauja, kad būtų pripažinta daugelio įvairių priežasčių galimybė,— būtų kvaila, taip netinkamai elgtųsi tuščios astrologijos šalininkai, kurie kaip pakliuvo priskiria priežastis vieniems ar kitiems reiškiniams ir dieviškosios prigimties neatpalaiduoja nuo sunkių pareigų."

Ten pat, 97: „Toliau: šviesulių judėjimo ratu dėsningumas turi būti suprastas iš analogijos ir su mūsų žemėje vykstančiais kai kuriais reiškiniais, bet dieviškosios prigimties jokiu būdu nereikia su jais sieti; ji turi būti visai laisva nuo reikalų, visiškai apimta palaimos. Jeigu tai nebus įvykdyta, kiekvienas dangaus reiškinių aiškinimas virs tuščiažodžiavimu, o taip jau ir atsitiko kai kuriems, nesupratusiems, kad galimi įvairūs reiškinių aiškinimo būdai, ir todėl užsiėmusiems bergždžiais išvedžiojimais, galvojantiems, kad reiškinius galima tik vienaip paaiškinti, o visi kiti galimi aiškinimai atmetami. Taip jie metasi į beprasmybės sritį ir pasirodo esą negebantys proto žvilgsniu aprėpti visus tuos konkrečius reiškinius, kuriuos reikia laikyti ženklais."

Ten pat, 93: „...nesibaimina dėl astrologų pataikaujamų triukų."

Ten pat, 87: „...aišku, kad tokiu atveju visiškai apleidžiama prigimties mokslo sritis ir nusiritama į mitų sritį."

Ten pat, 80: „Taigi... nustatant dangaus reiškinių ir apskritai viso to, kas nežinoma, priežastis, reikia niekinti tuos, kurie pareiškia, kad tai egzistuoja arba vyksta tik vienu būdu, ir nekalba, kad viskas gali vykti įvairiai, sutinkamai su vaizdiniais, susiklostančiais toli, ir kurie, be to, nežino, kokiomis aplinkybėmis neįmanoma išsaugoti ataraksijos."

22) *Diogenas Laertietis*, X, 80: „Toliau, reikia saugotis prietaro, kad šių [dangaus] reiškinių tyrinėjimas esąs netikslus ir nesubtilus, nes jis mus priartina prie ataraksijos ir palaimos."

23) *Diogenas Laertietis*, X, 78: „...nesuardomoje ir palaimingoje gamtoje negali būti nieko, kas galėtų sukelti nedermę ir sudrumsti ataraksiją. O kad taip yra iš tikrųjų, galima įsitikinti šiek tiek pamąsčius."

24) Plg. *Aristotelis*. „Apie dangų", I, 10.

25) *Aristotelis*. „Apie dangų", (I, 10): „Padarius prielaidą, kad pasaulis atsiradęs iš kažko anksčiau buvusio ir nuo jo skirtingo, ši prielaida bus negalima, jeigu ta nuo pasaulio skirtinga būtis per amžių amžius skyrėsi nuo jo ir negalėjo tapti kuo kitu."

26) *Atenėjas*. „Išminčių puota", III, [p.] 104: „Reikia pagirti garbingąjį Chrisipą, kuris prasismelkė į pačią Epikūro esybės gelmę ir taikliai pasakė, kad Epikūro filosofijos motina yra Archestrato gastrologija."

27) *Lukrecijus*. „Apie daiktų prigimtį", I, 63—80 *.

---

* *Lukrecijus*. Apie daiktų prigimtį, p. 35, 37, eil. 62—79. *Red.*

PRIEDAS

PLUTARCHO POLEMIKOS PRIEŠ EPIKŪRO TEOLOGIJĄ KRITIKA

I. ŽMOGAUS SANTYKIS SU DIEVU

1. BAIMĖ IR ANAPUSIŠKOJI ESYBĖ

1) *Plutarchas.* „Apie tai, kad sekant Epikūru negalima gyventi laimingai" (Ksilanderio leid.), t. II, p. 1100: „Jeigu kalbėsime apie malonumą, tai jis (turimas galvoje Epikūras) jau yra pasakęs, kad epikūrininkų mokslas, kai jis įgyvendinamas sėkmingai ir sklandžiai, panaikina baimę ir prietarus, bet neteikia džiaugsmo ir neskatina dievų palankumo."

2) *[Holbachas].* „Gamtos sistema" (Londonas, 1770), d. II, p. 9 [18]: „Šių tokių galingų jėgų vaizdinys visada siejosi su baimės vaizdiniu; jų vardas žmogui visuomet primindavo jo paties arba jo protėvių nelaimes. Mes dabar drebame, nes mūsų protėviai drebėjo prieš tūkstančius metų. Dievybės vaizdinys mums visada sukelia liūdnų minčių... Ir šiuo metu baimė ir niūrios mintys mūsų protą apninka tada, kai tik kas nors mums girdint ištaria dievybės vardą." Plg. p. 79: „Moralę grįsdamas mažai moraliu pastovios elgsenos neturinčio dievo būdu, žmogus niekuomet negali žinoti, ką jam daryti,— nei atliekant savo priedermes dievui, nei priedermes sau pačiam, nei priedermes kitiems žmonėms. Todėl ypač pražūtinga žmogų įtikinti, kad yra žmogų pranokstanti galia, kurios akivaizdoje turi nutilti protas ir kuriai, jeigu norima būti laimingam, reikia viską paaukoti čia, žemėje."

3) *Plutarchas.* Nurodytas veikalas, p. 1101: „Juk tie, kurie jo [dievo] bijosi kaip valdovo, palankaus geriesiems, bet rūstaus blogiesiems, vien dėl šios baimės vengia daryti neteisybes ir jiems nereikia daugelio gelbėtojų; jų piktumas pamažu sutramdomas, ir todėl jie kenčia mažiau sielos kančių negu tie, kurie, neatsispyrę ydoms ir drįsę [daryti piktadarybes], paskui bijosi ir yra kankinami sąžinės graužimo."

2. KULTAS IR INDIVIDAS

4) *Plutarchas.* Nurodytas veikalas, p. 1101: „Priešingai, kada ji" (t. y. siela) „įsivaizduoja ir mąsto dievo artumą, ji nepaprastai lengvai nusikrato visokio sielvarto, baimės ir rūpesčio ir svaigdama, žaisdama, juokdamasi patiria džiaugsmo jausmą; meilėje..."

5) *Plutarchas*, ten pat.

6) *Plutarchas*. Nurodytas veikalas, p. 1102: „Ne, ne vyno gausa, ne kepta mėsa yra tai, kas taip džiugina per šventes, o geroji viltis ir tikėjimas maloningu dievo artumu: jis patenkintas priima tai, kas daroma [jo garbei]."

3. APVAIZDA IR PAŽEMINTASIS DIEVAS

7) *Plutarchas*. Ten pat, p. 1102: „Kokie džiaugsmingi jausmai apima visus, suburtus tyrų dievo vaizdinių: jis teikia visokį gėrį, yra visokio grožio tėvas, kuris negali nei daryti nieko bloga, nei pats kentėti dėl blogio. Juk jis geras, o gerojo visai neliečia nei pavydas, nei baimė, nei įniršis, nei neapykanta. Visiškai taip, kaip šilumos savybė yra ne šaldyti, o šildyti, — gerajam nebūdinga kenkti. Įniršis iš esmės labiausiai nutolęs nuo romumo, pyktis — nuo palankumo, piktaširdiškumas — nuo altruizmo ir draugiškumo. Viena yra narsumo ir jėgos vaisius, kita — bejėgiškumo ir ydingumo vaisius: juk visi dievybės veiksmai jokiu būdu nėra tik pykčio ir šališkumo apraiškos, o jeigu dievybė iš prigimties yra linkusi daryti gera ir padėti, tai niršti ir kenkti nedera jos prigimčiai."

8) *Ten pat*: „Arba galbūt dar kokią nors ypatingą bausmę, jūs manote, reikėtų skirti nepripažįstantiems apvaizdos ir nelaikyti pakankama tai, kad jie patys iš savęs atima tokį malonumą ir džiaugsmą?"

9) * „Tačiau *silpnas* protas yra ne tas protas, kuris nepažįsta objektyviojo dievo, o tas, kuris *trokšta* jį pažinti." *Šelingas*. Filosofiniai laiškai apie dogmatizmą ir kriticizmą. — Kn.: Filosofijos veikalai. Landshutas, 1809, t. 1, p. 127, II laiškas.

Ponui Šelingui iš viso būtų galima patarti prisiminti pirmuosius savo veikalus. Pavyzdžiui, veikale „Apie „aš", kaip filosofijos principą" rašoma:

„Pavyzdžiui, tarkime, kad *dievas*, apibrėžiamas kaip objektas, yra *realus* mūsų žinojimo *pagrindas*, tad dievas, kadangi jis yra objektas, *pats* patenka į *mūsų žinojimo sferą* ir, vadinasi, mums negali būti paskutinysis taškas, ant kurio laikosi visa ši sfera." Ten pat, p. 5.

Pagaliau priminsime p. Šelingui baigiamuosius anksčiau cituoto jo laiško žodžius:

„*Pats laikas geresniajai* žmonijos daliai paskelbti *dvasios laisvę* ir *ilgiau nepakęsti, kad ji apraudotų savo grandinių netektį*." Ten pat, p. 129.

---

* 9 pastaba parašyta Markso ranka; Šelingo veikalų citatose beveik visur yra jo pabraukta. *Red.*

Jeigu jau 1795 m. buvo „pats laikas", tai ką bekalbėti apie 1841 metus? [19]

Šia proga čia užsimindamas apie gana nekaip pagarsėjusią temą — apie *dievo buvimo įrodinėjimus,*— turiu pasakyti, kad *Hėgelis* visus tuos teologinius įrodinėjimus pateikė visai kitaip, t. y. juos atmetė, kad juos pateisintų. Kokie gi tie klientai, kurių advokatas negali išteisinti niekaip kitaip, kaip tik pats juos nužudydamas? Pavyzdžiui, Hėgelis išprotavimą — nuo pasaulio buvimo prie dievo buvimo taip aiškina: „Kadangi *nėra* atsitiktinumo,— yra dievas, arba absoliutas." [20] Tačiau teologinis įrodymas skelbia atvirkščiai: „Kadangi atsitiktinumas turi tikrąją būtį, tai dievas yra." Dievas yra atsitiktinio pasaulio garantija. Savaime suprantama, kad tuo teigiamas taip pat priešingas dalykas.

Dievo buvimo įrodymai yra ne kas kita, kaip *tuščia tautologija,*— pavyzdžiui, ontologinio įrodymo esmė tokia: „tai, ką aš tikroviškai (realiai) įsivaizduoju, man yra tikroviškas vaizdinys",— tai mane veikia, ir šia prasme *visi dievai,* ir pagonių, ir krikščionių, realiai egzistavo. Argi neviešpatavo senovės Molochas? Argi Delfų Apolonas nebuvo reali graikų gyvenimo jėga? Čia net Kanto kritika negali nieko padaryti [21]. Jeigu kas nors įsivaizduoja, kad turi šimtą talerių, jeigu šis vaizdinys jam nėra savavališkas, subjektyvus, jeigu jis juo tiki, tai jam šimtas tų įsivaizduotų talerių turi tokią pat reikšmę, kaip ir šimtas realių. Pavyzdžiui, jis, remdamasis savo fantazija, įlįs į skolas, jis *elgsis taip, kaip elgėsi visa žmonija, įsiskolindama savo dievams.* Priešingai, Kanto pavyzdys galėtų patvirtinti ontologinį įrodymą. Tikrieji taleriai egzistuoja taip pat, kaip įsivaizduoti dievai. Argi tikras taleris egzistuoja kaip nors kitaip, o ne kaip vaizdinys, kad ir visuotinis arba veikiau visuomeninis žmonių vaizdinys? [22] Nusivežk popierinius pinigus į šalį, kurioje nežinomas toks popieriaus vartojimas, ir kiekvienas juoksis iš tavo subjektyvaus vaizdinio. Nuvyk su savo dievais į šalį, kurioje garbinami kitokie dievai, ir tau bus įrodyta,

kad tu esi apniktas fantazijų ir abstrakcijų. Ir teisingai. Jeigu kas senovės graikams būtų atnešęs kokį nors vendų dievuką [23], tas būtų suradęs šio dievo nebuvimo įrodymą, nes graikams jis neegzistavo. *Kas kuri nors šalis yra kokiems nors svetimiems dievams, tas proto šalis yra apskritai dievui — sritis, kurioje jo egzistavimas nutrūksta.*

Galbūt dievo egzistavimo įrodymai yra ne kas kita, o tik *esmingosios žmogaus savimonės buvimo įrodymai, loginiai jos paaiškinimai.* Pavyzdžiui, ontologinis įrodymas. Kokia būtis yra betarpiška, kai ją mąstome? Savimonė.

Tokia prasme visi dievo egzistavimo įrodymai yra jo *neegzistavimo* įrodymai, visų dievo vaizdinių *paneigimas.* Priešingai, tikrieji įrodymai turėtų skelbti: „Kadangi gamta blogai sutvarkyta, yra dievas." „Kadangi egzistuoja neprotingas pasaulis, yra dievas." „Kadangi mintis neegzistuoja, yra dievas." Bet argi tai nereiškia štai ko: *kam pasaulis neprotingas, kas todėl pats neprotingas, tam yra dievas. Kitaip tariant: neprotingumas yra dievo esatis.*

„Jeigu jūs pripažįstate *objektyviojo dievo idėją,* kaipgi jūs galite kalbėti apie *dėsnius,* kuriuos *protas* sukuria *pats,* nes *autonomiją* gali turėti tik *absoliučiai laisva būtybė.*" Šelingas. Ten pat, p. 198, [X laiškas].

„Nusikaltimas yra slėpti nuo žmonijos principus, kuriuos galima paskelbti visiems." Ten pat, p. 199.

Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos[24]

Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie

[VALSTYBĖS VIDAUS TEISĖ]

§ 261. „Privatinės teisės ir privačios gerovės, šeimos ir civilinės visuomenės sferoms valstybė, *viena*, yra *išorinė* būtinybė ir aukštesnė jų valdžia, kurios prigimčiai pajungti ir nuo kurios priklauso jų įstatymai, taip pat jų interesai; bet, *kita vertus*, valstybė yra *imanentinis* jų tikslas, ir valstybės jėgą sudaro bendro galutinio jos tikslo ir individų atskirų interesų vienybė, tai, kad individai valstybei *pareigų* turi tiek, kiek jie turi ir teisių (§ 155)."

Čia pateiktas paragrafas mus mokė, kad *konkrečią laisvę* suteikianti atskiro intereso (šeimos ir civilinės visuomenės) sistemos ir bendro intereso (valstybės) sistemos tapatybė (turinti būti prieštaringa tapatybė). Šių sferų santykis turi būti nusakytas detaliau.

Viena, šeimos ir civilinės visuomenės sferai valstybė yra „*išorinė* būtinybė", valdžia, dėl kurios valstybei „pajungti ir nuo kurios priklauso" „įstatymai" ir „interesai". Tą dalyką, kad valstybė šeimai ir civilinei visuomenei yra „*išorinė* būtinybė", iš dalies jau apėmė „perėjimo" kategorija, iš dalies — *sąmoningas* šeimos ir civilinės visuomenės *santykis* su valstybe. „Pajungimas" valstybei dar visiškai atitinka šį „*išorinės* būtinybės" santykį. Tačiau tai, kuo Hėgelis laiko „priklausomybę", matyti iš tokio šio paragrafo pastabos teiginio:

„Labiausiai Monteskjė išryškino mintį, kad taip pat ir privatinės teisės įstatymai priklauso nuo tam tikro valstybės pobūdžio, ir pabrėžė filosofinį požiūrį, kad dalį reikia nagrinėti tik atskleidžiant jos santykį su visuma" ir t. t.

Taigi Hėgelis čia kalba apie *vidinę* privatinės teisės ir t. t. priklausomybę nuo valstybės, kitaip sakant, apie tai, kad privatinę teisę ir kt. iš esmės lemia valstybė. Tačiau kartu šią priklausomybę jis susieja su „*išorinės* būtinybės" santykiu ir priešpriešina ją, kaip kitą pusę, kitokiam santykiui, kuriam esant valstybė yra šeimos ir civilinės visuomenės „*imanentinis* tikslas".

„Išorinė būtinybė" gali reikšti tik tai, kad kolizijos atveju šeimos ir civilinės visuomenės „įstatymai" bei „interesai" turi nusileisti valstybės „įstatymams" bei „interesams", kad jie yra pajungti valstybei, kad jų egzistavimas priklauso nuo valstybės egzistavimo arba kad valstybės valia ir jos įstatymai jų „valios" ir jų „įstatymų" atžvilgiu reiškiasi kaip būtinybė.

Tačiau Hėgelis čia kalba ne apie empirines kolizijas; jis kalba apie „privatinės teisės ir privačios gerovės, šeimos ir civilinės visuomenės *sferų*" santykį su valstybe; čia kalbama apie pačių šių sferų *esminį santykį*. Ne tik jų „interesai", bet ir jų „įstatymai", esminiai jų apibrėžimai „priklauso" nuo valstybės ir yra jai „pajungti". Valstybė santykiauja su jų įstatymais ir interesais kaip „aukštesnė *valdžia*". Jų „interesas" ir „įstatymas" santykiauja su valstybe kaip jos „pavaldiniai". Jie gyvena „priklausydami" nuo valstybės. Būtent todėl, kad „pajungimas" ir „priklausomybė" yra *išoriniai* santykiai, siaurinantys savarankišką esmę ir jai prieštaraujantys, „šeimos" ir „civilinės visuomenės" santykis su valstybe yra „*išorinės* būtinybės" santykis, būtinybės, kuri prieštarauja vidinei dalyko esmei. Jau tai, kad „privatinės teisės įstatymai priklauso nuo tam tikro valstybės pobūdžio", kad jie kinta pastarojo veikiami,— jau tai yra susiję su „*išorinės būtinybės*" santykiu kaip tik todėl, kad tikrai, t. y. savarankiškai ir visiškai išsivysčiusios „civilinė visuomenė ir šeima", būdamos ypatingos sferos, yra valstybės prielaidos. „*Pajungimas*" ir „*priklausomybė*" išreiškia tą „išorinę", *priverstinę*, tariamą tapatybę, kuriai logiškai išreikšti Hėgelis teisingai vartoja „*išorinės būtinybės*" sąvoką.

„Pajungimo" ir „priklausomybės" sąvokomis Hėgelis toliau išplėtojo vieną prieštaringos tapatybės pusę, būtent — vienybės viduje esančio susvetimėjimo pusę; „bet, kita vertus, valstybė yra *imanentinis* jų tikslas, ir valstybės jėgą sudaro *bendro galutinio* jos *tikslo* ir individų *atskirų interesų* vienybė, tai, kad individai valstybei pareigų turi tiek, kiek jie turi ir teisių".

Hėgelis čia iškelia neišspręstą *antinomiją. Viena* — išorinė būtinybė, *kita* — imanentinis tikslas. *Bendro galutinio* valstybės *tikslo* ir *individų atskirų interesų* vienybę sudarą tai, kad individų *pareigos* valstybei ir valstybės *jiems* suteikiamos *teisės* yra tapačios. (Taigi, pavyzdžiui, pareiga gerbti nuosavybę sutampa su nuosavybės teise.)

Pastaboje ši tapatybė aiškinama taip:

„Kadangi *pareiga* pirmiausia yra santykis *su* kažkuo, kas man yra *substancialu,* savaime bendra, o teisė, priešingai, yra tos substancialybės paprasta *esatis,* taigi yra jos *atskirybės* ir mano *atskiros* laisvės pusė, tai abu šie dalykai formaliose raidos pakopose pasiskirstę tarp įvairių pusių arba asmenų. Valstybė, kaip dorovinis pradas, kaip substancialybės ir atskirybės vienos į kitą įsismelkimas, apima tai, kad mano prievolės substancialybei kartu yra ir mano atskiros laisvės esatis, t. y. kad čia pareiga ir teisė *suvienytos to paties santykio.*"

§ 262. „Tikroji idėja, dvasia, kuri pati pasidalija į dvi idealias savo sąvokos sferas — šeimą ir civilinę visuomenę ir taip pasiekia savo *baigtumą,* kad, patyrusi jų idealumą, būtų *sau begaline* tikrąja dvasia, — taip ji minėtoms sferoms paskirsto tokios savo tikrovės medžiagą, individus kaip *daugį,* tad šis paskirstymas pavienio žmogaus atžvilgiu reiškiasi *tarpininkaujamas* aplinkybių, savivalės ir savo paskirties pasirinkimo."

Išverskime šį teiginį į prozą ir turėsime:

Būdas, kuriuo valstybė įgyvendina tarpiškumo ryšį su šeima ir civiline visuomene, yra susijęs su „aplinkybėmis, savivale ir savo paskirties pasirinkimu". Vadinasi, valstybės protas neturi nieko bendra su valstybės medžiagos paskirstymu šeimai ir civilinei visuomenei. Valstybė atsiranda iš jų nesąmoningai ir savavališkai. Šeima ir civilinė visuomenė reiškiasi lyg tamsus gamtinis pradas, iš kurio įsižiebia valstybės šviesa. Valstybės medžiaga — tai valstybės *reikalai,* šeima ir civilinė visuomenė, nes jie sudaro valstybės dalis, dalyvauja pačioje valstybėje.

Šis išvedžiojimas yra neįprastas dviem požiūriais.

1) Šeima ir civilinė visuomenė laikomos valstybės *sąvokos sferomis*, būtent — jos *baigtumo* sferomis, jos *baigtumu*. Pati valstybė *pasidalija* į šias sferas, *suponuoja* jas, ir kaip tik visa tai ji *daro*, „kad, patyrusi jų idealumą, būtų *sau begaline* tikrąja dvasia". „Ji pati pasidalija, kad. . ." „*Taip* ji minėtoms sferoms *paskirsto* savo tikrovės medžiagą, tad šis paskirstymas ir t. t. *reiškiasi* tarpininkaujamas". Vadinamoji „tikroji idėja" (dvasia, esanti begalinė, tikra) vaizduojama taip, tartum ji veiktų vadovaudamasi nustatytu principu ir turėdama užsibrėžtą tikslą. Ji pati pasidalija į baigtines sferas, ji tai daro, kad „grįžtų į save, būtų sau", ir ji tai daro taip, kad rezultatas būna kaip tik toks, koks jis yra iš tikrųjų.

Šioje vietoje labai išryškėja loginis, panteistinis misticizmas.

Tikrasis santykis yra toks, „kad" valstybės medžiagos „paskirstymas pavienio žmogaus atžvilgiu yra tarpininkaujamas aplinkybių, savivalės ir savo paskirties pasirinkimo." Šį faktą, šį *tikrą santykį* spekuliatyvusis mąstymas laiko *reiškiniu, fenomenu*. Šios aplinkybės, ši savivalė, šis savo paskirties pasirinkimas, šis *tikrasis tarpininkavimas* tik *išreiškia* viešai nematomą tikrosios idėjos *tarpininkavimą* pačiai sau. Tikrove laikoma ne šioji pati tikrovė, o kažkokia kita tikrovė. Paprastos empirijos dvasia nėra jos pačios dvasia, bet svetima dvasia, kita vertus, tikrosios idėjos esatis nėra būtent iš tos idėjos išsirutuliojusi tikrovė, o paprasta empirija.

Idėja paverčiama subjektu, o *tikras* šeimos ir civilinės visuomenės santykis su valstybe laikomas *įsivaizduojama vidine* idėjos veikla. Šeima ir civilinė visuomenė yra valstybės prielaidos; jos iš tikrųjų yra veiklios; tačiau spekuliatyvusis mąstymas visa tai apverčia aukštyn kojomis. Betgi, idėją pavertus subjektu, čia tikrieji subjektai — civilinė visuomenė, šeima, „aplinkybės, savivalė" ir kt. tampa *netikrais*, reiškiančiais kažką kita, objektyviais idėjos momentais.

Valstybės medžiagos paskirstymas „pavienio žmogaus atžvilgiu, tarpininkaujamas aplinkybių, savivalės ir savo paskirties pasirinkimo", nelaikomas tikrenybe, būtinybe, tuo, kas pats savaime tiesiog yra teisinga. *Patys* šie dalykai nepripažįstami protingais. Tačiau, kita vertus, jų protingumas vis dėlto pripažįstamas tik taip, kad jie laikomi *tariamu* įtarpiu, paliekami tokie, kokie jie yra, bet kartu jiems suteikiama idėjos apibrėžimo, jos rezultato, jos produkto reikšmė. Čia skiriasi ne turinys, o požiūris arba *išraiškos būdas.* Tai dvilypė istorija — ezoterinė ir egzoterinė. Turinys sutelktas egzoterinėje dalyje. Ezoterinei daliai visuomet svarbiausia įžvelgti valstybėje loginės sąvokos istorijos pasikartojimą. Tačiau tikroji raida yra egzoterinėje dalyje.

Racionaliai išreikšti Hėgelio teiginiai atrodytų tik štai kaip:

Šeima ir civilinė visuomenė yra valstybės dalys. Valstybės medžiaga padalyta tarp jų pasinaudojus „aplinkybių, savivalės ir savo paskirties pasirinkimo tarpininkavimu". Valstybės piliečiai yra šeimų ir civilinės visuomenės nariai.

„Tikroji idėja, dvasia, kuri *pati pasidalija* į dvi idealias savo sąvokos sferas — šeimą ir civilinę visuomenę ir taip pasiekia *savo baigtumą*" (vadinasi, valstybės dalijimas į šeimą ir civilinę visuomenę yra *idealus,* t. y. būtinas, išreiškiantis valstybės esmę; šeima ir civilinė visuomenė yra tikros valstybės dalys, tikros dvasinės valios realijos; jos yra valstybės esaties formos; šeima ir civilinė visuomenė *pačios save* paverčia valstybe. Jos yra varomoji jėga. Hėgelio nuomone, priešingai, jos *kilusios* iš tikrosios idėjos. Jas į valstybę sujungė ne jų pačių gyvenimo procesas, bet idėja savo raidos procese atskyrė jas nuo savęs, ir būtent jos yra šios idėjos baigtumas; jų esaties priežastis esanti ne jų pačių, o kita dvasia; jos esančios ne savęs pačių apibrėžtys, o jas apibrėžęs kažkas trečiasis, todėl jos apibrėžiamos ir kaip „baigtumas", kaip savasis „tikrosios idėjos" *baigtumas.* Jų egzistavimo tikslas nėra

pats šis egzistavimas, o idėja atskiria nuo savęs šias prielaidas, „kad, patyrusi jų idealumą, būtų sau begaline tikrąja dvasia", t. y. politinė valstybė negali egzistuoti be natūralaus pagrindo — šeimos ir be dirbtinio pagrindo — civilinės visuomenės; jos yra valstybės conditio sine qua non *; tačiau sąlyga paverčiama tuo, kas sąlygota, apibrėžiantis veiksnys — apibrėžtimi, gaminantysis — savo produkto produktu. Tikroji idėja nusižemina, tik pasiekusi „baigtumą"— šeimos ir civilinės visuomenės sferą, kad, jas šalindama, mėgautųsi savo begalybe ir ją vėl kurtų), „*taip*" (kad pasiektų savo tikslą) „minėtoms sferoms paskirsto tokios savo baigtinės tikrovės" (tokios? kokios? juk tos sferos ir yra „baigtinė jos tikrovė", jos „medžiaga") „medžiagą, individus kaip daugį" (valstybės medžiaga čia yra „individai, daugis", „jie sudaro valstybę"; ši valstybės sudėtis čia laikoma idėjos veiklos rezultatu, idėjos atliekamo savo pačios medžiagos „paskirstymo" rezultatu; faktas toks, kad valstybė atsiranda iš daugio, kuris yra šeimų nariai ir civilinės visuomenės nariai; spekuliatyvusis mąstymas paskelbia šį faktą idėjos veiklos rezultatu, ne daugio idėjos, bet subjektyvios, nuo paties šio fakto skirtingos idėjos veiklos rezultatu), „tad šis paskirstymas pavienio žmogaus atžvilgiu" (anksčiau buvo kalbama tik apie pavienių žmonių paskirstymą tarp šeimos ir civilinės visuomenės sferų) „reiškiasi tarpininkaujamas aplinkybių, savivalės" ir t. t. Taigi empirinė tikrovė imama tokia, kokia ji yra; ji irgi laikoma protinga, bet protinga ne dėl savo pačios proto, o dėl to, kad empirinis faktas, empiriškai egzistuodamas, turįs kitokią, ne savo paties reikšmę. Faktas, kuriuo remiamasi, laikomas ne tokiu, koks yra, o mistiniu rezultatu. Tikrovė virsta reiškiniu, bet idėja neturi jokio kito turinio, o tik šį reiškinį. Idėja taip pat neturi jokio kito tikslo, o tik loginį: „būti sau begaline tikrąja dvasia". Šiame paragrafe atskleista visa teisės filosofijos ir apskritai Hėgelio filosofijos mistika.

* — būtina sąlyga. *Red.*

§ 263. „Šiose sferose, kuriose yra *betarpiška* ir *reflektuota* dvasios momentų, vienumo ir ypatingybės, realybė, dvasia yra lyg jose *švytinti* objektyvi jų visuotinybė, lyg protingumo prado galia būtinybės srityje, būtent — anksčiau išnagrinėti *institutai*."

§ 264. „Kadangi daugį sudarantys individai *patys* yra dvasinės būtybės ir todėl joms būdingas dvejopas momentas, būtent — pažįstančio bei norinčio *sau vienumo* kraštutinumas ir substancialybę pažįstančios bei jos norinčios *visuotinybės* kraštutinumas, ir kadangi individai gali įgyti šiųdviejų dalykų teises, tik būdami tikri ir privatūs, ir substancialūs asmenys, tai tose sferose jie pasiekia iš dalies tiesiogiai pirmą, iš dalies antrą kraštutinumą tokiu būdu, kad institutuose, kurie yra tų asmenų atskirų interesų savaime esanti *bendrybė*, jie įgyja esminę savo savimonę, o iš dalies pasiekia taip, kad šie institutai korporacijose jiems suteikia užsiėmimą ir veiklą, turinčius bendrą tikslą."

§ 265. „Šie institutai sudaro *valstybės santvarką*, t. y. *atskirybės* sferoje išplėtotą ir įgyvendintą protingumą, ir todėl jie yra tvirtas valstybės pamatas, taip pat individų pasitikėjimo valstybe bei ištikimybės jai pagrindas ir viešosios laisvės ramsčiai, nes juose atskira laisvė yra realizuota ir protinga, kad juose pačiuose *savaime* susijungtų laisvė ir būtinybė."

§ 266. „*Tačiau* dvasia yra sau objektyvi ir tikra ne tik kaip ši" (kokia?) „būtinybė, bet ir kaip jos *idealybė* ir vidinis turinys; taigi ši substanciali visuotinybė *sau pačiai* yra objektas ir tikslas, o todėl ta būtinybė egzistuoja taip pat ir laisvės *forma*."

Taigi šeimos ir civilinės visuomenės perėjimas į politinę valstybę reiškia, kad tų sferų dvasia, kuri *savaime* yra valstybės dvasia, dabar irgi santykiauja su savimi kaip valstybės dvasia ir tampa sau *tikra* kaip tų sferų vidinis turinys. Vadinasi, perėjimas susiejamas ne su *atskira* šeimos ir kt. esme ir ne su atskira valstybės esme, o su *bendru būtinybės* ir *laisvės* santykiu. Tai tas pats perėjimas, koks yra logikoje — iš esmės sferos į sąvokos sferą. Tas pats perėjimas yra ir gamtos filosofijoje — nuo neorganinės gamtos prie gyvybės. Visuomet tos pačios kategorijos suteikia sielą čia vienai, čia kitai sferai. Reikia tik atskiriems konkretiems apibrėžimams surasti juos atitinkančius abstrakčius apibrėžimus.

§ 267. „Idealybės *būtinybė* yra idėjos *raida* joje pačioje; ji, būdama *subjektyvioji* substancialybė, yra *politinės pažiūros*, o būdama *objektyvioji* substancialybė, skirtingai nuo subjektyviosios, — valstybės *organizmas*, tikra *politinė* valstybė ir *jos santvarka*."

Subjektas čia yra „idealybės būtinybė", „idėja pati savyje", o *predikatas* — *politinės pažiūros* ir *politinė*

santvarka. Paprasta kalba tai reiškia: *politinės pažiūros* yra subjektyvi valstybės *substancija*, o *politinė santvarka* — *objektyvi* jos *substancija.* Vadinasi, loginis šeimos ir civilinės visuomenės išsivystymas į valstybę tėra vien *regimybė*, nes neparodyta, kaip šeimos įsitikinimai, piliečių pažiūros, šeimos institutas ir socialiniai institutai, kaip jie visi patys santykiauja su politinių pažiūrų sistema ir politine santvarka ir kaip jie su pastarosiomis yra susiję.

Tas perėjimas reiškia, kad dvasia yra tikra sau ir egzistuoja atskirai „ne tik kaip ši būtinybė ir kaip *reiškinio pasaulis*", bet ir kaip „jų idealybė", kaip šio pasaulio siela,— tas perėjimas visai nėra joks perėjimas, nes šeimos siela egzistuoja sau kaip meilė ir t. t. O grynoji kokios nors tikros sferos idealybė galėtų egzistuoti tik kaip *mokslas.*

Svarbu tai, kad Hėgelis subjektu visur paverčia idėją, o predikatu — tikrą, realų subjektą, pavyzdžiui, „politinių pažiūrų sistemą". Tačiau raida visuomet plėtojasi predikato pusėje.

268 paragrafe gražiai nusakyta politinių *pažiūrų sistema, patriotizmas;* tačiau šis išdėstymas neturi nieko bendra su loginiu vystymusi, išskyrus tai, kad Hėgelis politinių pažiūrų sistemą apibrėžia *„tik"* kaip *„valstybėje* esančių institutų rezultatą,— būtent jiems *tikrai* būdingą protingumą", o antra vertus, šie institutai taip pat yra politinių įsitikinimų *pavertimas objektu.* Plg. šio paragrafo pastabą.

§ 269. „Savo ypatingai apibrėžtą *turinį* pažiūros gauna iš įvairių valstybės *organizmo* bruožų. Šis *organizmas* yra idėjos raida jai siekiant savo skirtybių ir objektyvios jų tikrovės. *Taigi* šie skirtingi bruožai yra *įvairūs valdžios organai*, jų funkcijos ir veiklos sritys, kuriomis remdamasi *bendrybė* nuolat — ir būtent dėl to, kad *sąvokos prigimtis* juos lemia,— *reikiamu* būdu *kuria* save, o kadangi ši bendrybė taip pat yra savo kūrybinės veiklos prielaida, tai ji save ir išsaugo. Šis organizmas — tai politinė santvarka."

Politinė santvarka yra valstybės organizmas, arba valstybės organizmas yra politinė santvarka. Teiginys, kad skirtingi organizmo bruožai tarpusavyje susiję būtinais, organizmo prigimčiai savybingais ryšiais, yra

tikriausia tautologija. O kadangi politinė santvarka laikoma organizmu, tai teiginys, kad įvairūs šios santvarkos bruožai, įvairūs valdžios organai, santykiauja tarpusavyje kaip organiški apibrėžimai ir jų tarpusavio santykis yra protingas, taip pat — tautologija. Didelė pažanga yra laikyti politinę valstybę organizmu, tad ir valdžios organų įvairovė bus ne mechaniškas, o gyvas ir protingas suskirstymas. Bet kaip Hėgelis šį atradimą pateikia?

„Šis *organizmas* yra idėjos raida jai siekiant savo skirtybių ir objektyvios jų tikrovės." Čia nerašoma: šis valstybės organizmas yra jos raida jai siekiant skirtybių ir objektyvios jų tikrovės. Mintis iš tikro yra tokia: valstybės arba politinės santvarkos raida siekiant skirtybių ir jų tikrovės yra *organiška* raida. Prielaida, subjektas yra *tikros skirtybės* arba *įvairūs politinės* santvarkos *bruožai*. Predikatas yra apibrėžimas, kad tos skirtybės — *organiškos*. Vietoj to subjektu paverčiama idėja; skirtybės ir jų tikrovė laikomos idėjos raida, šios raidos rezultatu, o turi būti atvirkščiai — idėja turi būti išrutuliota iš tikrų skirtybių. Organiškumas kaip tik yra *skirtybių idėja*, idealus jų apibrėžimas. Tačiau čia kalbama apie *idėją* kaip subjektą, apie idėją, kuri išsivysto į *savo* skirtybes. Ne tik subjektas ir predikatas taip paverčiami vienas kitu, bet dar susidaro iliuzija, kad čia kalbama apie kažkokią kitokią idėją negu organizmo idėja. Pradedama nuo abstrakčios idėjos, kurios raida valstybėje yra *politinė santvarka*. Taigi čia kalbama ne apie politinę idėją, o apie abstrakčią idėją politikos srityje. Sakydamas, kad „šis organizmas (t. y. valstybė, politinė santvarka) yra idėjos raida jai siekiant savo skirtybių" ir t. t., aš dar visai nieko nepasakau apie politinės santvarkos *specifinę idėją*. Tas pats teiginys taip pat gerai gali nusakyti ir *gyvūno* organizmą, ir *politinį* organizmą. Tad kuo gyvūno organizmas *skiriasi* nuo *politinio* organizmo? Iš minėto bendro apibrėžimo tai nepaaiškėja. Aiš-

kinimas, nenurodantis differentia specifica *, nėra *joks* aiškinimas. Hėgeliui kiekvienoje sferoje — ar tai būtų valstybė, ar gamta — terūpi tiktai atpažinti „idėją", „loginę idėją", o tikrieji subjektai, čia, pavyzdžiui, „politinė santvarka", tampa tik idėjos *pavadinimais*, tad tikro pažinimo nėra,— susidaro vien jo regimybė, nes tie subjektai, suvokiamai neapibrėžus specifinės jų esmės, tėra nesuvokti apibrėžimai.

„*Taigi* šie skirtingi bruožai yra *įvairūs valdžios organai*, jų funkcijos ir veiklos sritys." Pasitelkus žodelytį „*taigi*", sudaroma nuoseklumo, dedukcijos ir raidos regimybė. Verčiau reikėtų klausti: „Kaipgi čia yra?"— kad „įvairūs valstybės organizmo bruožai" yra „įvairūs valdžios organai" ir „jų funkcijos ir veiklos sritys"— empirinis faktas, o tai, kad jie yra „organizmo" nariai,— filosofinis „predikatas".

Čia atkreipiame dėmesį į vieną būdingą Hėgelio stiliaus ypatybę, kuri dažnai kartojasi ir kuri yra misticizmo vaisius. Visas paragrafas skamba taip:

„Savo ypatingai apibrėžtą turinį pažiūros gauna iš *įvairių* valstybės *organizmo bruožų*. *Šis organizmas* yra idėjos raida jai siekiant savo skirtybių ir objektyvios jų tikrovės. *Taigi šie skirtingi bruožai* yra *įvairūs valdžios organai*, jų funkcijos ir veiklos sritys, kuriomis remdamasi bendrybė nuolat — ir būtent dėl to, kad *sąvokos prigimtis* juos lemia,— *reikiamu* būdu *kuria* save, o kadangi ši bendrybė taip pat yra savo kūrybinės veiklos prielaida, tai ji save ir *išsaugo*. Šis organizmas — tai *politinė santvarka*."

1) „Savo ypatingai apibrėžtą turinį pažiūros gauna *iš įvairių* valstybės organizmo *bruožų*." „Šie skirtingi bruožai yra. . . *įvairūs valdžios organai*, jų funkcijos ir veiklos sritys."

2) „Savo ypatingai apibrėžtą turinį pažiūros gauna iš įvairių valstybės *organizmo* bruožų. *Šis organizmas* yra idėjos raida jai siekiant savo skirtybių ir objektyvios jų tikrovės. . . .kuriomis remdamasi bendrybė nuolat — ir būtent dėl to, kad *sąvokos prigimtis* juos lemia,— *reikiamu* būdu *kuria* save, o kadangi ši bendrybė taip pat yra savo kūrybinės veiklos prielaida, tai ji save ir *išsaugo*. *Šis organizmas* — tai *politinė santvarka*."

Matome, jog Hėgelis tolesnius apibrėžimus susieja su dviem subjektais — su „įvairiais organizmo bruo-

* — specifinio skirtumo. *Red.*

žais" ir su „organizmu". Trečiajame sakinyje „skirtingi bruožai" nusakomi kaip „įvairūs valdžios organai". Dėl įterpto žodžio „*taigi*" susidaro regimybė, kad šie „įvairūs valdžios organai" išplaukia iš tarpinio sakinio, kuriame kalbama apie organizmą kaip apie idėjos raidą.

Toliau kalbama apie „įvairius valdžios organus". Apibrėžimas, jog bendrybė nuolat save „kuria" ir save išsaugo, nėra naujas, nes tai jau pasakyta „įvairių valdžios organų", kaip „organizmo bruožų", kaip „organiškų" bruožų, apibrėžime. Arba veikiau šiuo „įvairių valdžios organų" apibrėžimu tiktai nusakoma, kad organizmas yra „idėjos raida jai siekiant savo skirtybių" ir t. t.

Teiginiai: šis organizmas yra „idėjos raida jai siekiant savo skirtybių ir objektyvios jų tikrovės", arba: siekiant skirtybių, kuriomis remdamasi „bendrybė" (bendrybė čia yra tas pat, kas ir idėja) „nuolat — ir būtent dėl to, kad *sąvokos prigimtis* juos lemia,— išsaugo save, *reikiamu* būdu *kuria* save, o kadangi ši bendrybė taip pat yra savo kūrybinės veiklos prielaida, tai ji save ir *išsaugo*",— šie teiginiai yra tapatūs. Antruoju teiginiu tik plačiau paaiškinama „idėjos raida jai siekiant savo skirtybių". Hėgelis, tai išdėstęs, nežengė nė žingsnio į priekį nuo „idėjos" ir daugių daugiausia apskritai „organizmo" bendrosios sąvokos (juk čia iš tikro kalbama tik apie šią apibrėžtą idėją). Tad kodėl gi jis mano turįs teisę padaryti išvadą: „Šis organizmas yra politinė santvarka"? Kodėl negalima pasakyti: „Šis organizmas yra Saulės sistema"!? Todėl, kad „įvairius valstybės bruožus" jis vėliau apibrėžė kaip „įvairius valdžios organus". Teiginys, kad „įvairūs valstybės bruožai yra įvairūs valdžios organai", yra empirinė tiesa ir negali būti laikomas filosofiniu atradimu; šis teiginys taip pat jokiu būdu nėra ankstesnio dėstymo rezultatas. Tačiau dėl to, kad organizmas apibrėžiamas kaip „*idėjos* raida", kad pirma kalbama apie *idėjos* skirtybes, o paskui įterpiama konkretybė — „įvairūs *valdžios organai*", tai atrodo, jog čia atskleistas *tam tikras* turinys. Su teiginiu: „Savo ypatingai apibrėžtą

turinį pažiūros gauna iš įvairių *valstybės organizmo* bruožų" Hėgeliui reikėjo susieti ne: „*šis* organizmas", bet: „*organizmas* yra idėjos raida" ir t. t. Bent jau tai, ką jis čia sako, tinka kiekvienam organizmui, ir nėra predikato, kuris pateisintų subjekto „*šis*" vartojimą. Tiesioginis rezultatas, kurio Hėgelis iš pat pradžių siekia, yra *organizmo* apibrėžimas kaip *politinės santvarkos*. Tačiau nėra tilto, *kuris bendrą organizmo idėją* jungtų *su apibrėžta valstybės organizmo arba politinės santvarkos idėja*, ir tokio tilto per amžius nebus galima pastatyti. Pirmajame sakinyje kalbama apie „įvairius valstybės organizmo bruožus", kurie vėliau apibrėžiami kaip „įvairūs valdžios organai". Taigi tuo tepasakyta: „*Įvairūs valstybės organizmo valdžios organai*" *arba* „*įvairių valdžios organų valstybės organizmas*" *yra valstybės* „*politinė santvarka*". Tiltas jungia su „*politine* santvarka" ne „organizmą", „*idėją*", jos „skirtybes" ir t. t., o iš anksto sumanytą „įvairių valdžios organų", „*valstybės* organizmo" sąvoką.

Iš tiesų Hėgelis „politinės santvarkos" sąvoką tik ištirpdė bendroje abstrakčioje „organizmo" idėjoje, bet susidaro regimybė ir jis pats mano, kad jis iš „bendros idėjos" išrutuliojęs apibrėžtą dalyką. Idėjos subjektą jis pavertė jos produktu, predikatu. Savo mąstymą jis plėtoja remdamasis ne objektu, o objektą konstruoja pagal baigusio save formuoti — ir baigusio save formuoti abstrakčiosios logikos sferoje — mąstymo pavyzdį. Hėgelio tikslas yra ne išplėtoti tam tikrą politinės santvarkos idėją, o politinę santvarką susieti su abstrakčia idėja, politinę santvarką padaryti jos (idėjos) gyvenimo istorijos grandimi,— visa tai yra aiški mistifikacija.

Kitas apibrėžimas yra toks, kad „įvairius valdžios organus" „lemia *sąvokos prigimtis*" ir todėl bendrybė juos „*reikiamu* būdu kuria". Taigi įvairius valdžios organus lemia ne jų „pačių prigimtis", o svetima. Taip pat ir *būtinybė* kyla ne iš savo pačios esmės ir juo labiau ji kritiškai nėra įrodyta. Jų likimą veikiau lemia „sąvokos prigimtis", patvirtinta antspaudu šven-

tuosiuose santa casa[25] (logikos) sąrašuose. Objektų — šiuo atveju valstybės — sielai suteikta baigta forma, dar prieš įeinant jai į kūną, kuris iš tikro tėra regimybė. „Sąvoka" yra „idėjos"— dievo tėvo dievas sūnus, aktyvusis, determinuojantis, diferencijuojantis principas. Čia „idėja" ir „sąvoka" yra abstrakcijos, kurioms suteiktas savarankiškumas.

§ 270. „Tai, kad valstybės tikslas yra patsai bendrasis interesas ir kad šis interesas, būdamas atskirų interesų substancija, pastaruosius išsaugo,— yra 1) *abstrakčioji* valstybės *tikrovė*, arba jos substancialumas; tačiau ši tikrovė yra 2) valstybės *būtinybė*, kai ji sąvokoje suskirsto save į *skirtingas* savo veiklos sritis, kurios dėl to substancialumo taip pat yra tikri, *tvirti* apibrėžimai, *valdžios organai*; 3) tačiau būtent šis substancialumas yra dvasia, kuri, *perėjusi visą lavinimosi formą*, save pažįsta ir nori savęs. Todėl valstybė *žino*, ko ji nori, ir žino tai vadovaudamasi savo *bendrybe*, žino kaip *mąstomą dalyką*; tad ji veikia ir elgiasi vadovaudamasi suvoktais tikslais, pažintais principais ir įstatymais, kurie yra tokie ne tik *savaime*, bet ir sąmonei; o kadangi valstybės veiksmai susiję su esamomis aplinkybėmis ir santykiais, tai ji taip pat veikia atsižvelgdama į konkretų jų pažinimą."

(Šio paragrafo pastabą apie valstybės ir bažnyčios santykį aptarsime vėliau.)

Šių loginių kategorijų panaudojimą verta specialiai pagvildenti.

„Tai, kad valstybės *tikslas* yra patsai *bendrasis interesas* ir kad šis interesas, būdamas atskirų interesų substancija, pastaruosius išsaugo,— yra 1) *abstrakčioji* valstybės *tikrovė*, arba substancialumas."

Teiginys, kad patsai bendrasis interesas, kaip atskirų interesų buvimas, yra *valstybės tikslas*, abstrakčiai nusako valstybės tikrovę, jos buvimą. Neturėdama šio tikslo, valstybė nėra tikra. Tai — esminis jos valios objektas, bet kartu tėra labai bendras šio objekto apibrėžimas. Šis tikslas kaip būtis yra valstybės egzistavimo stichija.

„Tačiau ji" (abstrakčioji tikrovė, substancialumas) „yra 2) valstybės *būtinybė*, kai ji sąvokoje suskirsto save į *skirtingas* savo veiklos sritis, kurios dėl to substancialumo taip pat yra tikri, *tvirti* apibrėžimai, valdžios organai."

Ji (abstrakčioji tikrovė, substancialumas) yra jos (valstybės) *būtinybė*, kai jos tikrovė suskirsto save į

skirtingas veiklos sritis, kurių skirtingumas apibrėžtas protingai ir kurios, be to, yra tvirti apibrėžimai. Abstrakčioji valstybės tikrovė, jos substancialumas yra būtinybė, nes gryną valstybės tikslą ir gryną visumos egzistavimą realizuoja tik skirtingų valstybės valdžios organų egzistavimas.

Savaime suprantama: pirmasis valstybės tikrovės apibrėžimas buvo *abstraktus;* valstybė negali būti laikoma paprasta tikrove, ji turi būti laikoma veikla, į skirtingas sritis suskirstyta veikla.

„*Abstrakčioji* valstybės *tikrovė,* arba jos substancialumas, yra jos *būtinybė,* kai ji sąvokoje suskirsto save į skirtingas savo veiklos sritis, kurios dėl to *substancialumo* taip pat yra tikri, *tvirti* apibrėžimai, valdžios organai."

Substancialumo santykis yra būtinybės santykis, t. y. substancija reiškiasi suskirstyta į savarankiškas, bet iš esmės apibrėžtas *tikrovės* arba *veiklos sritis.* Šias abstrakcijas aš galiu taikyti kiekvienai tikrovei. Kadangi pradžioje aš valstybę nagrinėju pagal „abstrakčiosios tikrovės" schemą, tai vėliau turiu ją nagrinėti ir pagal „konkrečiosios tikrovės", „būtinybės", įgyvendinto skirtingumo schemą.

3) „tačiau būtent šis substancialumas yra dvasia, kuri, *perėjusi visą lavinimosi formą,* save pažįsta ir nori savęs. Todėl valstybė *žino,* ko ji *nori,* ir žino tai vadovaudamasi savo *bendrybe,* žino kaip *mąstomą dalyką;* tad ji veikia ir elgiasi vadovaudamasi suvoktais tikslais, pažintais principais ir įstatymais, kurie yra tokie ne tik *savaime,* bet ir sąmonei; o kadangi valstybės veiksmai susiję su esamomis aplinkybėmis ir santykiais, tai ji taip pat veikia atsižvelgdama į konkretų jų pažinimą."

Išverskime visą šį paragrafą į paprastą kalbą. Taigi:

1) *Save pažįstanti ir savęs norinti* dvasia yra valstybės substancija; (*išsilavinusi, save suvokusi* dvasia yra valstybės subjektas ir pamatas, jos savarankiškumas).

2) *Bendrasis interesas ir atskirų interesų išsaugojimas jame* yra bendras šios dvasios tikslas ir turinys, egzistuojanti valstybės substancija, save pažįstančios ir savęs norinčios dvasios valstybinė prigimtis.

 3) Save pažįstanti ir savęs norinti dvasia, save su-

vokusi, išsilavinusi dvasia šį abstraktų turinį *įgyvendina* tik kaip skirtinga *veikla*, kaip *įvairių valdžios organų* esatis, kaip *susiskaidžiusi galia*.

Apie Hėgelio dėstymą reikia pasakyti:

a) *Subjektais* paverčiami: *abstrakčioji tikrovė*, *būtinybė* (arba substancialusis skirtingumas), *substancialumas*, taigi *abstrakčios loginės kategorijos*. Nors „abstrakčioji tikrovė" ir „būtinybė" laikomos „*jos*", valstybės, tikrove ir būtinybe, bet 1) „*ji*", „abstrakčioji tikrovė", arba „substancialumas", yra *valstybės* „būtinybė". 2) Tai *ji* „sąvokoje suskirsto save į skirtingas savo veiklos sritis". Šios „sąvokoje suskirstytos skirtingos veiklos sritys" „dėl to substancialumo taip pat yra realūs, *tvirti* apibrėžimai, *valdžios organai*". 3) „Substancialumas" jau nebelaikomas abstrakčiu valstybės apibrėžimu, „*jos*" substancialumu; jis pats paverčiamas subjektu, nes galiausiai pasakyta: „būtent *šis substancialumas* yra dvasia, kuri, perėjusi visą lavinimosi formą, save pažįsta ir nori savęs".

b) Pagaliau čia ir nesakoma: „išsilavinusi ir t. t. dvasia yra substancialumas", o atvirkščiai: „substancialumas yra išsilavinusi ir t. t. dvasia". Vadinasi, dvasia tampa savo predikato predikatu.

c) Po to, kai substancialumas buvo apibrėžtas 1) kaip bendras valstybės tikslas, o vėliau 2) kaip skirtingi valdžios organai, dabar jis apibrėžiamas 3) kaip išsilavinusi, save pažįstanti ir savęs norinti, *tikra* dvasia. Tikrasis pradinis taškas — save pažįstanti ir savęs norinti dvasia, be kurios „valstybės tikslas" ir „valstybės valdžios organai" būtų tik nepatvarūs vaizduotės padariniai, esmės neturinčios, net neįmanomos esybės, tas taškas pasirodo tik kaip *paskutinis* substancialumo predikatas,— šis substancialumas jau anksčiau buvo apibrėžtas kaip *bendras tikslas* ir kaip *įvairūs valstybės valdžios organai*. Jei pradinis taškas būtų *tikroji dvasia*, tai „bendras tikslas" būtų jos turinys, įvairūs valdžios organai — būdas, kuriuo ji save realizuoja, *reali* arba *materiali* jos esatis, kurios apibrėžtumas būtų turėjęs išplaukti kaip tik iš dvasios tikslo prigim-

ties. Bet kadangi Hėgelis pradeda nuo „idėjos" arba „substancijos" kaip nuo subjekto, kaip nuo tikros esmės, tai *tikrasis subjektas* tėra tik *paskutinis* abstraktaus predikato *predikatas*.

„Valstybės tikslas" ir „valstybės valdžios organai" mistifikuojami, kai pavaizduojama, kad jie esą „substancijos" „egzistavimo būdai", atplėšti nuo tikros savo esaties, nuo „save pažįstančios ir savęs norinčios, išsilavinusios dvasios".

d) Konkretus turinys, tikras apibrėžimas, čia atrodo formalus, o visai abstraktus formos apibrėžimas atrodo esąs konkretus turinys. Valstybės apibrėžimų esme laikoma ne tai, kad jie yra valstybės apibrėžimai, o tai, kad juos galima nagrinėti abstrakčiausia forma kaip loginius metafizinius apibrėžimus. Čia iš tikrųjų domimasi ne teisės filosofija, o logika. Filosofija dirba, kad ne mąstymas įsikūnytų politiniuose apibrėžimuose, o kad esami politiniai apibrėžimai virstų abstrakčiomis mintimis. Čia filosofiškai svarbi ne dalyko logika, o logikos dalykas. Ne logika padeda pagrįsti valstybę, o valstybė — logiką.

1) *Valstybės tikslas* yra bendrasis interesas ir atskirų interesų išsaugojimas jame.

2) Šio valstybės tikslo *įgyvendinimas* yra įvairūs valdžios organai.

3) Išsilavinusi, save suvokusi, norinti ir veikianti dvasia laikoma tikslo *subjektu* ir savęs pačios įgyvendinimu.

Šie konkretūs apibrėžimai yra išoriški, hors d'oeuvres *; filosofinė jų prasmė yra tokia, kad juose valstybė turi loginę prasmę:

1) kaip apstrakčioji tikrovė arba substancialumas;

2) kad substancialumo santykis pereina į būtinybės, substancialiosios tikrovės santykį;

3) kad substancialioji tikrovė iš tikrųjų yra *sąvoka, subjektyvybė*.

---

* — kažkas pridėta. *Red.*

[illegible]

[illegible]

K. Markso „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos"
rankraščio puslapis

Praleidę konkrečius apibrėžimus, kurie taip pat gerai galėtų būti pakeisti kokios nors kitos srities, pavyzdžiui fizikos, kitais konkrečiais apibrėžimais,— vadinasi, jie yra neesminiai,— gautume *logikos skyrių*. Substancija turi „sąvokoje suskirstyti save į skirtingas sritis, kurios dėl to substancialumo taip pat yra tikri, *tvirti* apibrėžimai". Šis teiginys apie esmę priklauso logikai ir yra suformuluotas dar nepradėjus plėtoti teisės filosofijos. Tai, kad šie sąvokų skirtumai čia yra „jos" (valstybės) „veiklos" skirtingos sritys ir „tvirti apibrėžimai", „valstybės valdžios organai",— tai yra intarpas ir jis priklauso teisės filosofijai, politikos empirijai. Taigi visa teisės filosofija yra tik logikos papildymas. Savaime aišku, toks papildymas tėra tikrojo sampratos plėtojimo hors d' oeuvre.

Plg., pavyzdžiui, p. 347:

„Būtinybė yra tai, kad visuma esanti suskirstyta į sąvokos skirtybes ir kad tas suskirstymo rezultatas teikiantis tvirtą bei pastovų apibrėžtumą, kuris nėra negyvai sustingęs, bet nykdamas nuolat kuria save." Plg. taip pat Logiką.

§ 271. „Politinė santvarka yra, *pirma*, valstybės organizacija ir organiško jos gyvenimo procesas, *santykiaujantis pats su savimi;* esant šiam santykiui valstybė suskirsto savo momentus pačioje savyje ir plėtoja juos, kol jie ima *tvirtai egzistuoti*.

Antra, valstybė, būdama individualybė, yra *alternatyvus* vienis, kuris dėl to santykiauja su *kita kuo*, vadinasi, savo susiskirstymą kreipia *į išorę* ir, remdamasis tuo apibrėžimu, postuluoja pačiame savyje esamas idealias savo skirtybes."

Priedas. „Pati vidinė valstybė yra *civilinė valdžia*, kryptingumas į išorę — *karinė valdžia*, kuri valstybėje vis dėlto yra tam tikra jos pačios dalis."

I. VIDINĖ VALSTYBĖS SANTVARKA SAVAIME

§ 272. „Santvarka yra protinga, nes valstybė savo viduje savo veiklą suskirsto ir apibrėžia *remdamasi sąvokos prigimtimi*, ir būtent taip, jog *kiekvienas* šių *valdžios organų* savaime yra *visetas* dėl to, kad jame yra ir aktyviai veikia kiti momentai ir, kadangi šie momentai išreiškia sąvokos skirtingumą, jie visai nepraranda jos idealumo ir sudaro tik *vieną individualią* visumą."

Taigi valstybės santvarka yra protinga, nes jos momentai gali būti paversti abstrakčiais loginiais momentais. Savo veiklą valstybė turi skirstyti ir apibrėžti ne

remdamasi specifine savo prigimtimi, o sąvokos prigimtimi,— ta sąvoka yra mistifikuota abstrakčios minties varomoji jėga. Vadinasi, valstybės santvarkos protas yra abstrakčioji logika, o ne valstybės sąvoka. Vietoj santvarkos sąvokos turime sąvokos santvarką. Ne mintis derinasi prie valstybės prigimties, o valstybė — prie baigtos minties.

§ 273. „Taip" (kaip?) „politinė valstybė skirsto save į substancialias skirtybes:

a) valdžią, kuri turi apibrėžti ir nustatyti bendrybę,— *įstatymų leidžiamąją valdžią;*

b) valdžią, kuri *atskiras* sferas ir pavienius atvejus daro paklusnius bendrybei,— *vyriausybės valdžią;*

c) *subjektyvybę,* kaip galutinį valios sprendimą,— *valdovo valdžią,* kuri skirtingus valdžios organus sujungia į individualų vienumą, vadinasi, kuri yra visumos — *konstitucinės monarchijos* viršūnė ir pradžia."

Prie šio suskirstymo grįšime, kai išnagrinėsime atskirus jo atvejus.

§ 274. „Kadangi *dvasia* yra *tikra* tik būdama tuo, kuo ji yra pati save pažindama, o valstybė, būdama tautos dvasia, yra į *visus tos tautos santykius įsismelkiantis* įstatymas, jos individų papročiai ir sąmonė, tai kiekvienos tautos valstybės santvarka apskritai priklauso nuo *tautos savimonės pobūdžio ir jos formavimosi;* tuo remiasi subjektyvi tautos laisvė ir kartu *santvarkos tikrovė.* ...Todėl kiekviena tauta turi tokią santvarką, kokia jai pritinka ir priklauso."

Iš Hėgelio samprotavimo tik išplaukia, kad valstybė, kurioje „savimonės pobūdis ir formavimasis" ir „santvarka" prieštarauja vienas kitam, nėra tikra valstybė. Tai, kad santvarka, kuri yra ankstesnės sąmonės pakopos rezultatas, gali tapti pažangią sąmonę slegiančiais varžtais ir t. t., ir t. t.,— visa tai, žinoma, banalybės. Tuo remiantis veikiau būtų galima tik reikalauti tokios santvarkos, kuri pati kartu su sąmone, su tikruoju žmogumi galėtų žengti į priekį, ir tai būtų jos paskirtis bei principas. Tačiau tai įmanoma tik tuomet, kai „žmogus" yra tapęs santvarkos principu. Hėgelis čia *sofistas.*

a) VALDOVO VALDŽIA

§ 275. „Pati valdovo valdžia apima tris viseto momentus: valstybės santvarkos ir įstatymų *visuotinybę*, pasitarimą, kaip *atskirybės* santykį su bendrybe, ir galutinį *sprendimą*, kaip *apsisprendimą*, į kurį visa kita grįžta ir nuo kurio prasideda to viso kito tikrovė. Šis absoliutus apsisprendimas yra *skiriamasis* pačios valdovo valdžios *principas*, kurį reikia išplėtoti pirmiausia."

Šio paragrafo pradžia pirmiausia reiškia štai ką: „Valstybės santvarkos ir įstatymų visuotinybė" yra *valdovo valdžia; pasitarimas*, arba *atskirybės* santykis su bendrybe, yra *valdovo valdžia*. Valdovo valdžia nėra atskirta nuo valstybės santvarkos ir įstatymų visuotinybės, jeigu valdovo valdžią laikysime monarcho (konstitucinio) valdžia.

Tačiau Hėgelis iš tikrųjų tenori parodyti, kad „valstybės santvarkos ir įstatymų visuotinybė"— tai valdovo valdžia, valstybės suverenumas. Tada neteisinga *valdovo valdžią* paversti *subjektu* ir taip — kadangi valdovo valdžią galima laikyti taip pat valdovo, kaip asmens, valdžia — sudaryti regimybę, kad jis esąs *šio* momento viešpats, jo subjektas. Tačiau pirmiausia pažvelkime, ką Hėgelis laiko *„skiriamuoju pačios valdovo valdžios principu"*; šis principas yra „galutinis *sprendimas*, kaip *apsisprendimas*, į kurį visa kita grįžta ir nuo kurio prasideda to viso kito tikrovė", yra šis „absoliutus apsisprendimas".

Čia Hėgelis tik sako, kad *tikra*, t. y. *individuali valia* yra *valdovo valdžia*. 12 paragrafe rašoma:

„Valia, sau... suteikusi *vienumo* formą, yra sprendžianti valia, ir, tik būdama sprendžianti, ji yra *tikroji* valia."

Kadangi šis „galutinio sprendimo", arba „absoliutaus apsisprendimo", momentas yra atskirtas nuo turinio „bendrybės" ir pasitarimo atskirybės, tai jis yra *tikroji valia*, kaip *savivalė*. Arba:

„*Savivalė* yra valdovo valdžia", arba: „Valdovo valdžia yra savivalė."

§ 276: „Pagrindinis politinės valstybės apibrėžimas yra substanciali vienovė, kaip jos momentų *idealybė*, čia:

α) atskiri valstybės valdžios organai ir funkcijos yra ir panaikinti, ir išsaugoti,— išsaugoti tik tiek, kiek jie neturi nepriklauso-

mo įgaliojimo, o turi tik tokį ir tokios galios įgaliojimą, kokį yra nustačiusi *visumos idėja*, kiek jie remiasi tos *visumos galia* ir yra jos disponuojami nariai, tiesiog būdami jų tas Patsai." *Papildymas*: „Ši momentų idealybė yra tolygi organinio kūno gyvybei."

Žinoma, Hėgelis kalba tik apie „atskirų valdžios organų ir funkcijų" idėją... Jie turi turėti tik „tokios galios įgaliojimą, kokį yra nustačiusi visumos idėja", jie teturi „remtis tos visumos galia". Kad taip *turi* būti, lemia *organizmo* idėja. Tačiau būtų reikėję išaiškinti, kaip tai padaryti. Juk valstybėje turi viešpatauti *sąmoningas protas; substancialі*, vien vidinė ir todėl vien išorinė būtinybė, atsitiktinis „valdžios organų ir funkcijų" susipynimas negali būti laikomas protingu.

§ 277 β) „Valstybės atskiros funkcijos ir veiklos sritys *jai būdingos* kaip esminiai jos momentai, o su *individais*, kuriems jos pavedamos ir kurie jas realizuoja, jos susijusios ne dėl pačių jų asmenybių, bet tik dėl bendrų ir objektyvių jų savybių, tad su pačia atskira asmenybe jos susijusios išoriškai ir atsitiktinai. Todėl valstybės funkcijos ir valdžios organai negali būti *privati nuosavybė*."

Savaime suprantama, kad, jei *atskiros* funkcijos ir veiklos sritys laikomos *valstybės* funkcijomis ir jos veiklos sritimis, *valstybės reikalais* ir *valstybės valdžia*, tai jos yra ne *privati nuosavybė*, o *valstybės nuosavybė*. Tai — tautologija.

Valstybės funkcijos ir jos veiklos sritys susijusios su individais (valstybė veikli tik individų dėka), bet ne su *fiziniu*, o su *valstybiniu* individu, su *valstybine* individo *savybe*. Todėl juokinga, kai Hėgelis sako: *jos* „su *pačia* atskira asmenybe susijusios *išoriškai ir atsitiktinai*". Priešingai, jos su valstybe susijusios *vinculum substantiale* * dėka, to individo esminės savybės dėka. Jos yra natūralus valstybės esminės savybės veikimas. Ši beprasmybė atsiranda todėl, kad Hėgelis valstybės funkcijas ir veiklos sritis suvokia abstrakčiai, pačias sau, o atskirą individualybę laiko jų priešybe; tačiau jis pamiršta, kad atskira individualybė yra žmogaus individualybė, o valstybės funkcijos ir veiklos sritys yra žmogaus funkcijos; jis pamiršta, kad „atskiros as-

* — *substancialaus ryšio. Red.*

menybės" esmė yra ne jos barzda, jos kraujas, ne abstrakti fizinė jos prigimtis, bet *socialinė* jos *savybė*, ir kad valstybės funkcijos ir kt. kaip tik yra socialinių žmogaus ypatybių egzistavimo ir veikimo būdai. Taigi aišku, kad individai, kol jie yra valstybės funkcijų ir valdžios organų atstovai, vertinami atsižvelgus į socialinę, o ne privačią jų savybę.

§ 278. „Šie abu apibrėžimai — kad valstybės atskiros funkcijos ir jos valdžios organai nei savaime nėra savarankiški ir tvirti, nei juos tokiais padaro atskira individų valia, o savo šaknis giliausiai yra suleidę į *valstybės vienovę*, kuri yra *tiesiog Patsai*, — sudaro *valstybės suverenumą*."

„Despotizmas apskritai reiškia, kad įsigalėjusi beteisiškumo būklė, kai pati atskira valia — ar tai būtų monarcho, ar tautos valia — galioja kaip įstatymas arba veikiau pakeičia įstatymą, o suverenumas, priešingai, sudaro atskirų sferų ir funkcijų idealumo momentą būtent įstatymiškoje, konstitucinėje būklėje, suverenumas reiškia, kad kaip tik kiekviena tokia sfera nėra nepriklausoma, turint galvoje jos tikslus ir veiklos būdus, nėra savarankiška ir tik į save besigilinanti, o turint galvoje tuos tikslus ir veiklos būdus, yra apibrėžiama *visumos tikslo* (kuris paprastai vadinamas mažai ką sakančiais žodžiais — *valstybės gerovė*) ir nuo jo priklausoma. Ši idealybė reiškiasi dvejopai. — Esant *taikos* būklei, atskiros sferos ir funkcijos toliau tvarko atskirus savo reikalus, ir dalinai tik nesąmoningos dalyko *būtinybės* pobūdis taip *pakreipia* jų savanaudiškumą, kad pastarasis padeda joms išsaugoti viena kitą ir visumą, bet dalinai *tiesioginis poveikis* iš viršaus jas nuolat grąžina įgyvendinti visumos tikslo ir tuo jas verčia tiesiogiai prisidėti prie šio išsaugojimo; — tačiau, esant *nelaimės būklei*, nesvarbu, ar ta nelaimė vidinė ar išorinė, suverenumą sudaro tai, kieno paprasta sąvoka apima tą organizmą, kuris taikos būklėje turi savo ypatingybes, tad suverenumui patikimas valstybės išgelbėjimas, paaukojant tai, kas šiaip jau teisėta; kaip tik čia tasai *idealizmas* pasiekia *savitą* savo tikrovę."

Vadinasi, šis idealizmas neišplėtojamas į sąmoningą, protingą sistemą. *Taikos* būklės metu jis yra arba tik „tiesioginio poveikio iš viršaus" išorinė prievarta viešpataujančiai jėgai, privačiam gyvenimui, arba aklas, nesąmoningas savanaudiškumo rezultatas. Savo „savitą tikrovę" šis idealizmas pasiekia tik tada, kai valstybė patenka į „karo ar nelaimės būklę", tad čia išryškėja jo esmė — tikrai egzistuojančios valstybės „karo ir nelaimės būklė", o *„taiki"* valstybės būklė kaip tik yra karas ir nelaimė, kilę dėl savanaudiškumo.

Todėl *suverenumas*, valstybės idealizmas, egzistuoja tik kaip *vidinė* būtinybė — *idėja*. Tačiau Hėgeliui ir to pakanka, nes tekalbama apie *idėją*. Taigi, viena, suverenumas tėra *nesąmoninga, akla substancija*. Dabar susipažinkime su kita jo tikrove.

§ 279. „Suverenumas — pradžioje tik *bendra* šios idealybės mintis — *egzistuoja* tik kaip jos pati dėl savęs tikra *subjektyvybė* ir kaip abstraktus, nes nepagrįstas, valios *savęs apibrėžimas*, nuo kurio priklauso galutinis sprendimas. Tai yra pats valstybės individualumas, ir tik jį turinti pati valstybė yra *vienis*. Tačiau subjektyvybė, būdama teisinga, tėra *subjektas*, asmenybė — *asmuo*, o esant realų protingumą įgijusiai valstybės santvarkai kiekvienas iš trijų sąvokos momentų turi *sau tikrą* diferencijuotą formą. Todėl šis absoliučiai lemiantis visumos momentas yra ne apskritai individualybė, o vienas individas, *monarchas*."

1) „Suverenumas — pradžioje tik bendra šios idealybės mintis — *egzistuoja* tik kaip jos *pati dėl savęs tikra subjektyvybė*. Tačiau subjektyvybė, būdama teisinga, tėra *subjektas, asmenybė* — *asmuo*... esant realų protingumą įgijusiai valstybės santvarkai kiekvienas iš trijų sąvokos momentų turi sau tikrą diferencijuotą formą."

2) Suverenumas „egzistuoja tik kaip abstraktus, nes nepagrįstas, valios *savęs apibrėžimas*, nuo kurio priklauso galutinis sprendimas. Tai yra pats valstybės individualumas, ir tik jį turinti pati valstybė yra *vienis*... (o esant realų protingumą įgijusiai valstybės santvarkai kiekvienas iš trijų sąvokos momentų turi *sau tikrą* diferencijuotą savo formą). *Todėl* šis absoliučiai lemiantis visumos momentas yra ne apskritai individualybė, o vienas individas, *monarchas*."

Pirmasis sakinys tereiškia, kad bendra šios idealybės mintis, kurios liūdną egzistavimą ką tik matėme, turėtų būti subjektų savimonės padaras ir, būdamas toks, turėtų egzistuoti jiems ir juose.

Jei Hėgelis būtų rėmęsis tikrais subjektais, kaip valstybės pagrindais, tai jam nebūtų reikėję leisti valstybei mistiškai susubjektėti. „Tačiau subjektyvybė",— sako Hėgelis,— „būdama teisinga, tėra *subjektas*, asmenybė — *asmuo*." Tai irgi mistifikacija. Subjektyvybė yra subjekto apibrėžimas, asmenybė — asmens apibrėžimas. Užuot juos laikęs subjektų predikatais, Hėgelis suteikia predikatams savarankiškumą ir paskui leidžia jiems mistiškai pavirsti jų pačių subjektais.

Predikatų egzistavimas yra subjektas, vadinasi, subjektas yra subjektyvybės egzistavimas ir t. t. Hėgelis predikatams, objektams suteikia savarankiškumą, bet savarankiškumą jis suteikia, atplėšęs juos nuo tikro savarankiškumo, nuo jų subjekto. Vėliau tikrasis subjektas pasirodo būdamas rezultatas, o reikia pradėti nuo tikrojo subjekto ir nagrinėti jo objektyvėjimą. Todėl tikruoju subjektu virsta mistiška substancija, o realusis subjektas reiškiasi kaip kažkas kita, kaip mistinės substancijos momentas. Būtent dėl to, kad Hėgelis, užuot pradėjęs nuo realaus dalyko (ὑποκείμενον, subjektas), pradeda nuo predikatų, nuo bendro apibrėžimo, čia juk turi būti kažkoks to apibrėžimo reiškėjas,— juo ir tampa mistinė idėja. Dualizmą čia sudaro tai, kad Hėgelis visuotinybę nagrinėja ne kaip tikros baigiamybės, t. y. esybės, apibrėžties, tikrąją esmę, arba tikrojo dalyko jis nelaiko *tikruoju* begalybės *subjektu.*

Taigi čia suverenumas, valstybės esmė, pirma nagrinėtas kaip savarankiška esybė, paverčiamas objektu. Savaime aišku, paskui ši objektyvybė vėl turi tapti subjektu. Tačiau šis subjektas tada atrodo esąs suverenumo įsikūnijimas, o juk suverenumas kaip tik yra objektu tapusi valstybės subjektų dvasia.

Palikime nuošalyje šį svarbiausią Hėgelio samprotavimų trūkumą ir panagrinėkime pirmąjį paragrafo sakinį. Toks sakinys tereiškia, kad suverenumas, valstybės kaip asmens, kaip subjekto idealizmas, savaime aišku, egzistuoja daugelio asmenų, daugelio subjektų pavidalu, nes joks pavienis asmuo negali apimti asmenybės sferos, joks pavienis subjektas — subjektyvumo sferos. Pagaliau koks tai būtų valstybės idealizmas, jeigu jis, užuot buvęs tikroji valstybės piliečių savimonė, bendra valstybės dvasia, būtų *vienas* asmuo, *vienas* subjektas. Nieko daugiau Hėgelis šiuo sakiniu nepasakė. Tačiau dabar panagrinėkime su juo susijusį antrąjį sakinį. Čia Hėgelis stengiasi monarchą pavaizduoti tikru dievažmogiu, *tikru* idėjos *įsikūnijimu.*

„Suverenumas... *egzistuoja* tik... kaip abstraktus, nes nepagrįstas, valios *savęs apibrėžimas,* nuo kurio priklauso galutinis sprendimas. Tai yra pats valstybės *individualumas,* ir tik jį turinti pati valstybė yra *vienis...* o esant realų protingumą įgijusiai valstybės santvarkai kiekvienas iš trijų sąvokos momentų turi *sau tikrą* diferencijuotą formą. *Todėl* šis absoliučiai lemiantis visumos momentas yra ne apskritai individualybė, o vienas individas, *monarchas.*"

Mes jau anksčiau atkreipėme dėmesį į šį sakinį. Nutarimo momentas, savavališko, nes apibrėžto, sprendimo momentas yra apskritai *valdoviška valios valdžia. Valdovo valdžios* idėja, kokią ją pateikia Hėgelis, yra *savivalės,* valios *sprendimo idėja.*

Tačiau Hėgelis, būtent suverenumą laikydamas valstybės idealizmu, tikruoju dalių apibrėžimu remiantis visumos idėja, dabar paverčia jį „*abstrakčiu,* nes *nepagrįstu,* valios savęs apibrėžimu, nuo kurio priklauso galutinis sprendimas. Tai yra pats valstybės *individualumas*". Anksčiau buvo kalbama apie subjektyvybę, dabar — apie individualumą. Būdama suvereni, valstybė turi būti *vienis, vienas individas,* turi turėti individualybę. Valstybę daro valstybe ne tik *vienio* individualybė; individualybė yra tik *natūralus* jos vienovės momentas, *natūralus* valstybės *apibrėžtumas.* „*Todėl* šis absoliučiai lemiantis momentas yra ne apskritai individualybė, o vienas individas, *monarchas.*" Kodėl? Todėl, kad „esant realų protingumą įgijusiai valstybės santvarkai kiekvienas iš trijų sąvokos momentų turi *sau tikrą* diferencijuotą *savo* formą". Vienas sąvokos momentas yra „vienumas"; tačiau tai dar ne *vienas individas.* Pagaliau kokia tai būtų valstybės santvarka, kuriai esant bendrybė, atskirybė ir vienovė turėtų „*sau tikrą* diferencijuotą savo formą"? Kadangi čia kalbama ne apie kokią nors abstrakciją, o apie valstybę, apie visuomenę, tai būtų galima netgi pritarti Hėgelio klasifikacijai. Kas iš to išeitų? Valstybės pilietis, apibrėžiantis bendrybę, yra įstatymų leidėjas, o valstybės pilietis, priimantis sprendimą dėl atskirybės, *tikrai* išreiškiantis valią, yra valdovas. Ką gi reikštų teiginys: *valstybės valios individualybė* yra „vie-

nas individas", ypatingas, besiskiriantis nuo visų kitų individų? Taip pat *bendrybė*, įstatymų leidyba, turi „savo tikrą diferencijuotą formą". Tad būtų galima padaryti išvadą: „Įstatymų leidyba yra šie atskiri individai."

Paprastas žmogus:	Hėgelis:
2) Monarchas turi suverenią valdžią, suverenumą.	2) Valstybės *suverenumas* yra *monarchas*.
3) Suverenumas daro, ką nori.	3) Suverenumas yra „abstraktus, nes nepagrįstas, valios *savęs apibrėžimas*, nuo kurio priklauso galutinis sprendimas."

Visus šių laikų Europos konstitucinio monarcho atributus Hėgelis paverčia absoliučiais *valios* savęs apibrėžimais. Jis nesako: monarcho valia yra galutinis sprendimas, bet sako: galutinis valios sprendimas yra monarchas. Pirmasis sakinys empiriškas. Antrasis — iškreipia empirinį faktą ir paverčia jį metafizine aksioma.

Hėgelis supainioja abu subjektus: suverenumą — „dėl savęs tikrą subjektyvybę" *ir* suverenumą — „*nepagrįstą* valios savęs apibrėžimą", individualią valią, kad iš to galėtų sukonstruoti „idėją"— „*vieną* individą".

Aišku, kad dėl savęs tikra subjektyvybė turi *tikrai* išreikšti valią, išreikšti ją būdama vienumas, individas. Bet kas gi kada nors abejojo, kad valstybė veikia pasitelkusi individus? Jei Hėgelis norėjo parodyti, kad valstybei reikia turėti *vieną* individą — individualaus savo vienumo atstovą, tai jam nepavyko juo padaryti *monarchą*. *Teigiamu* šio paragrafo rezultatu laikome tik štai ką:

Valstybėje *monarchas* yra *individualios valios*, nepagrįsto savęs apibrėžimo, savivalės momentas.

Hėgelio pateikta šio paragrafo pastaba yra tokia neįprasta, kad mes turime ją plačiau aptarti.

„Imanentinė mokslo raida, *viso jo turinio kildinimas* iš paprastos *sąvokos* rodo tą savitumą, kad ta pati sąvoka — čia *valia*, kuri iš pradžių (ir būtent todėl, kad tai pradžia) yra abstrakti sąvoka,— išlieka, bet savo apibrėžimus irgi tiktai pati sutirština ir taip įgyja konkretų turinį. Betarpiškoje teisėje pagrindinis iš pradžių abstrak-

čios asmenybės momentas, kuris, pereidamas savo įvairias subjektyvumo formas, vystėsi toliau, ir čia, absoliučioje teisėje, valstybėje, turėdamas visai konkretų valios objektyvumą, yra *valstybės asmenybė*, valstybės *tikrumas dėl pačios savęs*,— tas momentas yra paskutinis veiksnys, kuris, būdamas tiesiog Patsai, nušalina visas atskirybes, nutraukia vienas kitam priešingų argumentų svarstymą — o dėl jų visada galima svyruoti — ir, tardamas: „Aš *noriu*", juos *baigia* ir pradeda visokią veiklą bei tikrovę."

Pirmiausia „mokslo savitumas" yra ne tai, kad pagrindinė dalyko sąvoka nuolatos kartojama.

Betgi čia nėra jokios *pažangos*. *Abstrakti asmenybė* buvo abstrakčios teisės subjektas; ji nepasikeitė; ji, būdama *abstrakti asmenybė*, vėl yra *valstybės asmenybė*. Hėgelis neturėjo stebėtis, kad *tikras asmuo* — o asmenys sudaro valstybę — visur vėl pasirodo kaip valstybės esmė. Jis būtų turėjęs stebėtis priešingu dalyku, o dar labiau tuo, kad asmuo, būdamas valstybės asmuo, vėl grįžta tos pačios skurdžios abstrakcijos pavidalu, kaip ir privatinės teisės asmuo.

Hėgelis čia monarchą apibrėžia kaip „valstybės asmenybę, valstybės tikrumą dėl pačios savęs". Monarchas yra „suasmenintas suverenumas", „žmogumi tapęs suverenumas", kūniška valstybės sąmonė, taigi dėl to visi kiti žmonės yra pašalinti iš šio suverenumo ir asmenybės bei valstybės sąmonės. Tačiau kartu Hėgelis šiam „souverainetė personne" * neįstengia suteikti kitokio turinio, kaip tik „Aš noriu", valios savivalės momentą. „Valstybės protas" ir „valstybės sąmonė" yra „vienintelis" empirinis asmuo, atmetus visus kitus asmenis, bet šis suasmenintas protas neturi kitokio turinio, kaip tik žodžių „Aš noriu" abstrakciją. „L'état c'est moi." **

„Tačiau, *be to*, apskritai asmenybės ir subjektyvybės, kaip begalinio paties su savimi santykiaujančio dalyko, *tiesa*, ir būtent artimiausia, tiesioginė tiesa, yra vien tik asmuo, sau egzistuojantis subjektas, o esybė sau taip pat yra vien tik *vienis*."

Savaime suprantama, kadangi asmenybė ir subjektyvybė yra tik asmens ir subjekto predikatai, tai jie egzistuoja tik kaip asmuo ir subjektas, o asmuo būtent

---

* — „suasmenintam suverenumui". *Red.*

** — „Valstybė — tai aš." *Red.*

yra *vienis.* Tačiau Hėgelis turėjo pridurti, kad *vienis* yra tiesa vien tik kaip *daug vienių.* Predikatas, esmė, niekada neužpildo savo egzistavimo sferos *vienu vieniu,* o tik *daugeliu vienių.*

Vietoj to Hėgelis daro išvadą:

„Valstybės asmenybė yra tikra tik būdama vienas *asmuo, monarchas.*"

Vadinasi, kadangi subjektyvybė yra tikra tik būdama subjektas, o subjektas — tik būdamas vienis, tai valstybės asmenybė yra tikra tik būdama asmuo. Puiki išvada. Hėgelis visai taip pat galėjo padaryti išvadą: kadangi pavienis žmogus yra vienis, tai žmonių giminė tėra vienas vienintelis žmogus.

„Asmenybė išreiškia pačią sąvoką, asmuo *kartu* turi tos sąvokos tikrovę,— tik taip apibrėžta sąvoka yra *idėja,* tiesa."

Žinoma, *asmenybė* be asmens tėra abstrakcija, bet asmuo yra *tikroji* asmenybės *idėja* tik egzistuodamas kaip rūšis, *būdamas asmenimis.*

„Vadinamajam *juridiniam* asmeniui — visuomenei, bendruomenei, šeimai, kad ir koks konkretus jis pats būtų, asmenybė būdinga tiktai kaip momentas, kuris jame yra abstraktus; asmenybė jame dar nėra pasiekusi savo egzistavimo tiesos, o valstybė yra būtent toks visetas, kuriame sąvokos momentai įgyja tikrovę sutinkamai su savita savo tiesa."

Šiame sakinyje daug painiavos. Abstrakčiais čia vadinami *juridinis* asmuo, visuomenė ir kt.,— vadinasi, kaip tik tos rūšies formos, kurias turėdamas *tikras asmuo* realizuoja tikrąjį savo turinį, suteikia sau objektyvumo, atsisako „asmens quand même*" abstrakcijos. Užuot pripažinęs šią asmens *realizaciją* konkrečiausia, Hėgelis laiko valstybės pranašumu tai, kad joje „sąvokos momentas", „vienumas" įgyja mistinę „esatį". Protinga ne tai, kad tikro asmens protas įgyja tikrovę, o tai, kad ją įgyja abstrakčios sąvokos momentai.

„Monarcho sąvoka todėl yra sunkiausia mąstymui, t. y. reflektuojančiam intelektiškam svarstymui, kad tas mąstymas nepakyla aukščiau atskirų apibrėžimų ir dėl to težino pagrindus, galutinius

* — kad ir kažin kas. *Red.*

požiūrius ir *kildinimą* iš pagrindų. Tad jis pavaizduoja, kad aukšta monarcho padėtis esanti *išvestinis* dalykas ne tik pagal savo formą, bet ir pagal apibrėžimą. Atvirkščiai, monarcho sąvoka turi būti ne išvestinė, o *prasidedanti vien tik pati iš savęs.* Todėl geriausiai" (suprantama) „tai atitinka vaizdinys, kad monarcho teisė turi būti laikoma pagrįsta dievo autoritetu, nes tokiame vaizdinyje slypi mintis, kad monarcho teisė yra besąlygiška."

Kiekviena esatis šiaip ar taip „prasideda vien tik pati iš savęs"; šiuo požiūriu monarcho utėlė nė kiek nesiskiria nuo paties monarcho. Vadinasi, čia Hėgelis nebūtų pasakęs apie monarchą nieko ypatingo. Iš tikrųjų būtų kvaila manyti, kad monarchą kažkas specifiško skiria nuo visų kitų mokslo ir teisės filosofijos objektų; tokia mintis teisinga tik tiek, kiek „*vienas* asmuo — idėja" yra kažkas, ką galima kildinti tik iš vaizduotės, o ne iš intelekto.

„Apie *tautos suverenumą* galima kalbėti ta prasme, kad *išorinio pasaulio* atžvilgiu tauta apskritai yra savarankiška ir sudaro savo valstybę" ir t. t.

Tai banalybė. Jei valdovas yra „tikrasis valstybės suverenumas", tai ir išorinio pasaulio atžvilgiu „valdovas" turėtų būti pripažintas „savarankiška valstybe", net neminint tautos. O jeigu jis suverenus tik atstovaudamas tautos vienovei, tai jis pats tėra tik tautos suverenumo atstovas, simbolis. Ne valdovas tautą daro suverenią, o tauta — jį.

„Apie *suverenumą valstybės viduje* irgi galima pasakyti, kad jis glūdi tautoje, jeigu kalbama apskritai apie *visumą,* visai taip pat, kaip anksčiau (§ 277, 278) esame rašę, kad *valstybei* dera būti suvereniai."

Lyg ne tauta būtų tikroji valstybė. Valstybė yra abstrakcija. Tik tauta yra konkretybė. Ir keista, kad Hėgelis, kuris negalvodamas suteikia abstrakcijai tokią gyvą savybę, kaip suverenumas, tik dvejodamas ir darydamas išlygas, suteikia šią savybę konkretybei.

„Tačiau įprastinė prasmė, kuria naujaisiais laikais imta kalbėti apie tautos suverenumą, yra tokia, kad tautos suverenumas *priešpriešinamas monarcho įkūnytam suverenumui,*— šis priešpriešinimas tautos suverenumą padaro viena tų raizgių minčių, kurios remiasi *painiu tautos* vaizdiniu."

Čia „raizgios mintys" ir „*painus* vaizdinys" yra tik paties Hėgelio. Žinoma, jei suverenumą *įkūnija* monarchas, tai kvaila kalbėti apie priešingą, tautos suverenumą, nes suverenumo sąvoka neleidžia, kad jis būtų dvigubas ar net supriešintas. Tačiau:

1) klausimas yra toks: ar suverenumas, sukauptas monarcho asmenyje, nėra iliuzija? Monarcho ar tautos suverenumas — štai koks question *;

2) taip pat galima kalbėti apie tautos suverenumą, *priešingą monarcho įkūnytam suverenumui*. Bet tada kalbėsime ne apie *tą patį suverenumą*, egzistuojantį dviejose pusėse, o apie *dvi visai priešingas suverenumo sąvokas:* apie tokį suverenumą, kurį gali įkūnyti *monarchas*, ir tokį suverenumą, kurį gali įkūnyti tik *tauta*. Lyg būtų klausiama: ar dievas yra suverenas, ar žmogus? Vienas iš šių dviejų yra netiesa, nors ir egzistuojanti netiesa.

„Tauta, *neturinti* savo monarcho ir *kaip tik su juo* būtinai ir tiesiogiai susijusio visumos *suskirstymo*, yra beformė masė, jau nesudaranti valstybės ir nebeturinti *nė vieno* tų apibrėžimų, kurie tebūna *vidujai susiformavusioje* visumoje,— ta masė nebeturi suverenumo, vyriausybės, teismų, viršininkų, luomų ir iš viso nieko panašaus. Dėl to, kad tokie su organizacija, su valstybės gyvenimu susiję momentai pasirodo tautoje, ji nustoja būti ta neapibrėžta abstrakcija, kuri vadinama tauta tik labai bendrais bruožais."

Visa tai — tautologija. Jei tauta turi monarchą ir su juo būtinai ir tiesiogiai susijusį suskirstymą, t. y. jei tauta sutvarkyta kaip monarchija, tai, žinoma, neturėdama tokio sutvarkymo, ji virsta beforme mase ir apie ją galima susidaryti tik bendrą vaizdinį.

„Jei tautos suverenumą laikysime *respublikos* forma ir dar tiksliau — demokratijos forma, tai negali būti nė kalbos apie taip suprantamą išsivysčiusią idėją."

Žinoma, tai teisinga, jeigu „taip suprantama" demokratija, o ne jos „išsivysčiusi idėja".

Demokratija yra monarchijos tiesa, bet monarchija nėra demokratijos tiesa. Monarchija prireikus būna demokratija kaip nenuoseklumas pačios savęs atžvilgiu, bet monarchijos momentas nėra nenuoseklumas

* — klausimas. *Red.*

demokratijoje. Monarchijos negalima suprasti remiantis ja pačia, o demokratiją — galima. Demokratijoje nė vienas jos momentas neturi kitokios reikšmės, o tik savo paties reikšmę. Kiekvienas momentas tėra tikras viso demo * momentas. Monarchijoje dalis lemia visumos pobūdį. Visa santvarka čia turi prisitaikyti prie vieno nejudamo taško. Demokratija yra valstybės santvarkos rūšis. Monarchija — santvarkos porūšis, ir dar blogas porūšis. Demokratija yra turinys ir forma. Monarchija *turi* būti tik forma, bet ji klastoja turinį.

Monarchijoje visuma, tauta, pajungiama vienam jos egzistavimo būdų — politinei santvarkai. Esant demokratijai *pati santvarka* reiškiasi tik kaip *vienas* apibrėžimas ir būtent tautos savęs apibrėžimas. Monarchijoje turime santvarkos tautą; demokratijos valstybėje — tautos santvarką. Demokratija yra įminta visų santvarkų *mįslė*. Čia santvarka ne tik *savaime*, ne dėl jos esmės, bet ir dėl jos *egzistavimo*, tikrovės nuolatos grąžinama prie tikro jos pagrindo, *tikro žmogaus*, *tikros tautos* ir įtvirtinama kaip tos *tautos* kūrinys. Santvarka yra tai, kas ji yra — laisvas žmogaus produktas. Būtų galima sakyti, kad tai daugmaž teisinga ir konstitucinei monarchijai, tačiau specifinis skiriamasis demokratijos bruožas yra tas, kad čia *santvarka* iš viso tėra tik *vienas* tautos esaties momentas, kad *politinė santvarka* savaime nesudaro valstybės.

Hėgelis remiasi valstybe ir žmogų paverčia susubjektyvinta valstybe. Demokratija remiasi žmogumi ir valstybę paverčia suobjektyvintu žmogumi. Kaip ne religija sukuria žmogų, bet žmogus — religiją, taip ne santvarka sukuria tautą, bet tauta — santvarką. Demokratija tam tikru požiūriu santykiauja su visomis kitomis valstybės formomis, kaip krikščionybė santykiauja su visomis kitomis religijomis. Krikščionybė yra κατ εξοχην ** religija, *religijos esmė*, sudievintas žmogus kaip *ypatinga* religija. Taip demokratija yra *kiekvienos valstybės santvarkos esmė*, susocialintas

* — liaudies (graikų kalba — demos). *Red.*
** — daugiausia. *Red.*

žmogus kaip *ypatinga* valstybės santvarka. Ji taip santykiauja su kitomis valstybės santvarkos formomis, kaip rūšis — su savo porūšiais, tik čia pati rūšis yra egzistencija, todėl kitų, savo esmės neatitinkančių egzistavimo formų atžvilgiu ji pati yra *ypatingas* porūšis. Demokratija su visomis kitomis valstybės formomis santykiauja kaip su savo Senuoju testamentu. Esant demokratijai ne žmogus reikalingas įstatymui, o įstatymas — žmogui; čia įstatymas yra *žmogaus esatis,* o esant kitoms valstybės santvarkoms žmogus yra *įstatymo esatis.* Toks yra svarbiausias skiriamasis demokratijos bruožas.

Visos kitos *valstybės struktūros* yra tam tikra, apibrėžta, *atskira valstybės forma.* Demokratijoje *formalus* principas kartu yra ir *materialus* principas. Todėl tik ji yra tikroji bendrybės ir atskirybės vienovė. Pavyzdžiui, monarchijoje ar respublikoje — jas laikant tik atskiromis valstybės formomis — politinis žmogus atskirai egzistuoja greta nepolitinio, privataus žmogaus. Nuosavybė, sutartis, santuoka, civilinė visuomenė čia yra (kaip Hėgelis visai teisingai išdėsto aptardamas šias *abstrakčias* valstybės formas tik todėl, kad *mano* plėtojąs valstybės idėją) *atskiri* egzistavimo būdai greta *politinės* valstybės, *turinys,* su kuriuo *politinė valstybė* santykiauja kaip *organizuojanti forma,* tiesą sakant, santykiauja tik kaip apibrėžiantis, apribojantis, čia teigiantis, čia neigiantis, bet pats savaime neturiningas intelektas. Esant demokratijai pati politinė valstybė — tokia, kokia ji stoja greta to turinio ir skiria save nuo jo,— yra tik *atskiras* tautos turinys ir atskira jos *egzistavimo forma.* Pavyzdžiui, monarchijoje ši atskirybė, politinė santvarka, turi visą atskirybę valdančios ir apibrėžiančios *bendrybės* reikšmę. Esant demokratijai valstybė, būdama atskirybės momentas, yra *tik* atskirybės momentas, o būdama bendrybė, yra tikroji bendrybė, t. y. ji nėra apibrėžtumas, kaip kitas turinys. Naujųjų laikų prancūzai tą dalyką suprato taip, kad, esant tikrai demokratijai, *politinė valstybė išnykstanti.* Tai teisinga tiek, kiek, esant demokratijai,

pati politinė valstybė, būdama valstybės santvarka, jau nepripažįstama visuma.

Visose valstybėse, kurios skiriasi nuo demokratijos, *valstybė, įstatymas, valstybės santvarka,* yra vyraujantis momentas, nors iš tikro valstybė nevyrauja, t. y. materialiai neįsismelkia į kitų nepolitinių sferų turinį. Esant demokratijai valstybės santvarka, įstatymas, pati valstybė, kiek ji yra politinė santvarka, tėra tautos savęs apibrėžimas ir apibrėžtas jos turinys.

Beje, savaime aišku, kad visų valstybės formų tiesa yra demokratija ir kad būtent todėl, kiek jos nėra demokratija, jos neteisingos.

Senovės valstybėse politinė valstybė buvo valstybės turinys, kuris neapėmė kitų sferų; dabartinė valstybė yra politinės ir nepolitinės valstybės prisitaikymas viena prie kitos.

Esant demokratijai *abstrakti* valstybė nebėra vyraujantis momentas. Monarchijos ir respublikos ginčas vis dar tebėra ginčas abstrakčioje valstybėje. *Politinė* respublika yra demokratija abstrakčios valstybės formos rėmuose. Todėl abstrakti demokratijos valstybės forma yra respublika, bet čia ji jau nėra *vien politinė* santvarka.

Nuosavybė ir t. t., žodžiu, visas teisės ir valstybės turinys, visai nedaug pakitęs, Šiaurės Amerikoje yra toks pats, kaip ir Prūsijoje. Vadinasi, ten *respublika* yra tiesiog valstybės *forma,* kaip čia monarchija. Valstybės turinio neapima šios valstybės santvarkos formos. Todėl Hėgelis teisus, sakydamas, kad politinė valstybė yra valstybės santvarka, t. y. materiali valstybė nėra politinė. Čia esama tik išorinės tapatybės, tarpusavio apibrėžimo. Iš įvairių tautos gyvenimo momentų sunkiausia buvo susiformuoti politinei valstybei, valstybės santvarkai. Ji vystėsi kaip bendras protas kitų sferų atžvilgiu, kaip joms kažkas anapusiška. Vėliau istorijos uždaviniu tapo grąžinti politinę valstybę į realų pasaulį, bet atskiros sferos nesupranta, kad, panaikinus anapusišką valstybės santvarkos, arba politinės valstybės, esmę, išnyksta ir privati jų esmė,

kad anapusiškas politinės valstybės egzistavimas yra ne kas kita, kaip jų pačių susvetimėjimo įtvirtinimas. *Politinė santvarka* iki šiol buvo tautos gyvenimo *religijos sfera*, to gyvenimo *religija*, bendrybės dangus, priešingas jo *žemiškai* tikrovės *esačiai*. Politinė sfera buvo vienintelė valstybės sfera valstybėje, vienintelė sfera, kurioje ir turinys, ir forma buvo rūšies turinys, tikra bendrybė, bet kadangi ši sfera kartu buvo kitų sferų priešybė, tai ir jos turinys darėsi formalus ir atskiras. *Politinis gyvenimas* šių laikų prasme yra tautos gyvenimo *scholastika*. *Monarchija* yra tobula šio susvetimėjimo išraiška. *Respublika* yra šio susvetimėjimo neigimas jo paties sferoje. Savaime suprantama, kad pati politinė santvarka išsivystė tik ten, kur privačios sferos ėmė egzistuoti savarankiškai. Kur prekyba ir žemės nuosavybė nėra laisvos, dar neturi savarankiškumo, ten dar nėra ir politinės santvarkos. Viduramžiai buvo *nelaisvės demokratija*.

Pačios valstybės abstrakcija būdinga tik naujiesiems laikams, nes tik jiems būdinga privataus gyvenimo abstrakcija. *Politinės valstybės* abstrakcija yra šių laikų padaras.

Viduramžiais buvo baudžiauninkai, feodalinė žemėvalda, amatininkų korporacijos, mokslininkų korporacijos ir t. t., t. y. viduramžiais nuosavybė, prekyba, žmonių bendrija, žmogus buvo *politinio pobūdžio*, materialų valstybės turinį buvo įtvirtinusi jos forma. Čia kiekviena privati sfera yra politinio pobūdžio arba yra politinė sfera, kitaip sakant, politika taip pat yra privačių sferų pobūdis. Viduramžiais politinė santvarka yra privačios nuosavybės santvarka, bet taip yra tik todėl, kad privačios nuosavybės santvarka yra politinė santvarka. Viduramžiais sutapo tautos gyvenimas ir valstybės gyvenimas. Žmogus yra tikrasis valstybės principas, bet tai — *nelaisvas* žmogus. Vadinasi, tai yra *nelaisvės demokratija*, įgyvendintas susvetimėjimas. Abstraktus mąstomas priešingumas tėra tik šių laikų pasaulio reiškinys. Viduramžiams yra būdingas *tikras*, o šiems laikams — *abstraktus* dualizmas.

„Minėtoje pakopoje, kurioje valstybės santvarkos formos buvo suskirstytos į demokratiją, aristokratiją ir monarchiją, vis dar *liekančios savyje substancialios vienovės* požiūriu — *pastaroji dar* nepasiekė *begalinio savo susiskirstymo ir neįsigilino į save — galutinio save pačią apibrėžiančios valios sprendimo* momentas neišryškėja *savitoje tikrovėje* kaip *imanentinis* organiškas valstybės sau momentas."

Betarpiška monarchija, demokratija ir aristokratija dar neturi politinės santvarkos, skirtingai nuo tikros, materialios valstybės arba nuo tautos gyvenimo kito turinio. Politinė valstybė dar nesireiškia kaip materialios valstybės *forma.* Arba, kaip buvo Graikijoje, res publica * yra tikrai privatus piliečių reikalas, tikrasis jų veiklos turinys, o privatus žmogus yra vergas; politinė valstybė, būdama politinė, yra tikrasis vienintelis piliečių gyvenimo ir valios turinys. Arba, kaip esama Azijos despotijoje, politinė valstybė yra asmeniška vieno vienintelio individo savivalė, kitaip sakant, politinė valstybė, kaip ir materiali valstybė, yra vergas. Šių laikų valstybė nuo minėtų valstybių, kurioms būdinga substanciali tautos ir valstybės vienybė, skiriasi ne tuo, kad įvairūs valstybės santvarkos momentai išsivystė į *atskirą* tikrovę, kaip norėtų Hėgelis, o tuo, kad pati valstybės santvarka išsivystė į *atskirą* tikrovę greta tikrojo tautos gyvenimo, kad politinė valstybė tapo kitų valstybės sferų *santvarka.*

§ 280. „Šis paskutinis valstybės valios Patsai, būdamas abstraktus, yra paprastas ir todėl yra *betarpiškas* vienumas; vadinasi, pačioje jo sąvokoje glūdi *natūralumo* apibrėžimas; todėl monarchas, būdamas *šis* individas, abstrahuotas nuo viso kito turinio, iš esmės yra skirtas aukštai monarcho padėčiai, ir šis individas jai skirtas tiesiog natūraliai — dėl natūralaus *gimimo.*"

Mes jau esame girdėję, kad subjektyvybė yra subjektas, o subjektas būtinai yra empirinis individas, *vienis.* Dabar sužinome, kad *betarpiško* vienumo sąvokoje glūdi *natūralumo,* kūniškumo apibrėžimas. Hėgelis teįrodė tai, kas savaime aišku, būtent — kad subjektyvybė *egzistuoja* tik kaip *kūniškas* individas ir, suprantama, kūniškas individas *gimsta natūraliai.*

---

* — valstybė, respublika (pirminė reikšmė — viešas reikalas). *Red.*

Hėgelis mano įrodęs, jog valstybės subjektyvumas, suverenumas, monarchas, „būdamas *šis* individas, abstrahuotas nuo viso kito turinio, iš esmės yra skirtas aukštai monarcho padėčiai, ir šis individas jai skirtas tiesiog natūraliai — dėl natūralaus *gimimo*". Vadinasi, suverenumas, aukšta monarcho padėtis turėtų būti įgimti. Monarcho *kūnas* lemtų aukštą jo padėtį. Taigi pačioje valstybės viršūnėje viską lemtų ne protas, o paprasta *fizinė prigimtis*. Gimimas lemtų monarcho savybes, kaip jis lemia galvijo savybes. Hėgelis įrodė, kad monarchas turi gimti, o tuo niekas neabejoja; tačiau jis neįrodė, kad gimimas padaro jį monarchu.

Teiginys, kad žmogui dėl savo gimimo jau lemta tapti monarchu, taip pat menkai tinka į metafizines tiesas, kaip ir dogma apie dievo motinos Marijos nekaltą prasidėjimą. Bet ir pastarasis vaizdinys, kuris yra sąmonės faktas, ir pirmasis vaizdinys, kuris išreiškia empirinį faktą, gali būti paaiškinti žmonių iliuzijomis ir jų santykiais.

Pastaboje, kurią panagrinėsime plačiau, Hėgelis jaučia malonumą, manydamas, kad jam pavykę parodyti, jog tai, kas yra neprotinga, esą absoliučiai protinga.

„Šis perėjimas nuo gryno savęs apibrėžimo sąvokos prie būties betarpiškumo ir kartu prie natūralumo tėra vien spekuliatyvios prigimties, todėl jo pažinimas — loginės filosofijos dalykas."

Žinoma, visa tai iš tikro spekuliatyvu, bet ne todėl, kad nuo *gryno* savęs apibrėžimo, nuo vienos abstrakcijos peršokama prie *gryno* natūralumo (gimimo atsitiktinumo), prie kito kraštutinumo, car les extrêmes se touchent *. Spekuliatyvu yra tai, kad šis dalykas vadinamas „sąvokos perėjimu" ir kad visiškas prieštaravimas laikomas tapatybe, didžiausias nenuoseklumas — nuoseklumu.

Teigiamu Hėgelio supratimu galima pripažinti tokį jo samprotavimą: kartu su paveldinčiu monarchu vietoj save patį apibrėžiančio proto pasirodo abstraktus

---

* — nes kraštutinumai sutampa. *Red.*

įgimtų savybių apibrėžtumas, bet ne toks, koks jis yra iš tikrųjų,— ne įgimtų savybių apibrėžtumas, o aukščiausias valstybės apibrėžimas; štai čia tas *teigiamas* momentas, kai monarchija jau nebegali išgelbėti iliuzijos, kad ji esanti protingos valios organizacija.

„Beje, tai *bendrais bruožais* yra *tas pats* (?) perėjimas, kuris žinomas kaip *apskritai valios prigimtis* ir yra procesas, perkeliantis turinį iš subjektyvybės (kaip sumanyto tikslo) į esatį. Tačiau *savita* idėjos ir čia nagrinėjamo perėjimo *forma* yra *gryno valios (pačios paprastos sąvokos) savęs apibrėžimo tiesioginis virtimas* tam tikru *Šiuo* ir natūralia esatimi,— ir čia netarpininkauja *ypatingas* turinys (tikslas veiklos metu)."

Hėgelis sako, kad valstybės suverenumo (valios savęs apibrėžimo) virtimas gimusio monarcho kūnu (esatimi) šiaip jau yra *apskritai* turinio perėjimas, kurį atlieka valia, kad *įgyvendintų sumanytą* tikslą, kad perkeltų jį į esatį. Bet Hėgelis sako — *apskritai. Savitas* skyrimas, kurį jis atlieka, yra toks savitas, kad juo galima panaikinti visokią analogiją ir „apskritai valios prigimtį" pakeisti *magija*.

Pirma, sumanytas tikslas esatimi čia *paverčiamas tiesiogiai, magiškai*. Antra, subjektas čia yra *grynas* valios *savęs apibrėžimas, pati paprasta sąvoka*. Čia valios esmė laikoma mistiniu subjektu. Natūralia esatimi virsta ne tikras, individualus ir sąmoningas noras, o valios abstrakcija, grynoji idėja, įsikūnijusi *viename* individe. Trečia, ne tik valia *tiesiogiai* virsta natūralia esatimi, t. y. tai atsitinka be *tarpininkų*, kurių šiaip jau reikia, kad valia galėtų sukonkretėti, bet čia net nėra *ypatingo*, t. y. apibrėžto tikslo, čia „netarpininkauja *ypatingas* turinys, tikslas veiklos metu". Tai suprantama, nes čia nėra *veikiančio* subjekto, ir kad abstrakcija, grynoji valios idėja, galėtų veikti, ji turi veikti mistiškai. Tikslas, kuris nėra *ypatingas* tikslas,— iš viso ne tikslas, kaip ir tikslo neturinti veikla yra betikslė, beprasmiška veikla. Taigi paaiškėja, kad visas palyginimas su teleologiniu valios aktu galiausiai tėra mistifikacija. Tai — *neturiningas* idėjos veikimas.

Priemonė čia yra absoliučioji filosofo valia ir jo žodis; ypatingas tikslas savo ruožtu yra filosofuojančio

subjekto tikslas — iš grynosios idėjos sukonstruoti *paveldintį monarchą*. Kad šis tikslas pasiektas, rodo paprastas Hėgelio *patikinimas*.

„Taip sakant, *ontologiškai įrodinėjant* dievo buvimą, absoliučioji sąvoka irgi paverčiama būtimi" (ta pati mistifikacija), „ir' tai naujaisiais laikais sudarė itin didelę idėjos svarbą, bet naujausiais laikais tas pavertimas laikomas" (visai teisėtai) „*nesuvokiamu*."

„Bet kadangi monarcho vaizdinys yra visiškai priskiriamas paprastai" (t. y. intelektiškai) „sąmonei, tai intelektas čia dar tvirčiau apsistoja prie savo skirstymo ir iš jo plaukiančių išvadų, kurios atsiranda dėl jo samprotaujančio protingumo, ir tada jis neigia, kad galutinio sprendimo momentas valstybėje *pats savaime* (t. y. proto sąvokoje) yra susijęs su betarpišku natūralumu."

Neigiama, kad *galutinis sprendimas* gali *gimti*, o Hėgelis teigia, jog monarchas esąs gimęs galutinis sprendimas. Bet kas gi kada nors abejojo, kad galutinis sprendimas valstybėje susijęs su tikrais *kūniškais* individais, taigi „yra susijęs su betarpišku natūralumu"?

§ 281. „Abu momentai, būdami neišardyta vienovė, paskutinis, nepagrįstas valios Patsai ir kartu taip pat nepagrįsta egzistencija, kaip *gamtai* paliktas apibrėžimas,— ši *abejingumo* savivalei idėja sudaro monarcho *didybę*. Šioje vienovėje glūdi *tikra* valstybės *vienovė*, kuri tik dėl šio savo vidinio ir *išorinio betarpiškumo* negali būti nugramzdinta į *atskirybės* sferą, į jos savivalės, tikslų ir pažiūrų sferą, negali būti įtraukta į vienų klikų kovą su kitomis dėl sosto ir į valstybės valdžios silpninimo bei ardymo veiksmus."

Abu momentai yra tokie: *valios atsitiktinumas*, savivalė, ir *gamtos atsitiktinumas*, gimimas,— taigi *jo didenybė atsitiktinumas*. Vadinasi, atsitiktinumas yra *tikroji* valstybės *vienovė*.

Hėgelio teiginys, kad „vidinis ir išorinis betarpiškumas" negali būti įtraukti į kolizijas ir t. t., yra nesuprantamas, nes kaip tik šis betarpiškumas paliktas likimo valiai.

Tai, ką Hėgelis sako apie renkamąją monarchiją, dar labiau tinka paveldinčiam monarchui:

„Dėl santykių prigimties — jiems esant, *atskira* valia tampa paskutine sprendžiančiąja instancija — būtent renkamojoje monarchijoje valstybės santvarka virsta rinkimine *kapituliacija*" ir t. t., ir t. t., „valstybės valdžia atiduodama atskiros valios malonei, todėl atskiri *valstybės valdžios organai* pavirsta *privačia nuosavybe*" ir t. t.

§ 282. „Iš monarcho suverenumo išplaukia *teisė pasigailėti* nusikaltėlių, nes tik šiam suverenumui dera įgyvendinti tą dvasios galią, kuri tai, kas yra įvykę, daro neįvykusiu faktu ir atleisdama bei pamiršdama panaikina nusikaltimą."

Teisė pasigailėti yra *malonės* teisė. *Malonė* labiausiai išreiškia *atsitiktinę savivalę*, kurią Hėgelis labai prasmingai padaro tikruoju monarcho atributu. Be to, Hėgelis nusako net jos kilmę — iš *„nepagrįsto sprendimo"*.

§ 283. *„Antra,* kas yra būdinga valdovo valdžiai,— tai *atskirybės,* arba apibrėžto turinio ir jo pajungimo bendrybei, momentas. Kadangi šis momentas ima egzistuoti atskirai, tai jis įsikūnija aukščiausiuose patariamuosiuose organuose ir individuose, kurie *monarcho* sprendimui pateikia einamųjų valstybės reikalų ar įstatymų apibrėžimų, tampančių būtinais dėl esamų poreikių, turinį kartu su *objektyviomis* jų ypatybėmis, svarbiausiais argumentais, su visa tuo susijusiais įstatymais, aplinkybėmis ir t. t. *Individų* parinkimas šiems reikalams, taip pat jų atleidimas — kadangi tie individai turi tiesioginį sąlytį su monarcho asmeniu — priklauso nuo *neribotos* jo *savivalės."*

§ 284. „Kadangi sprendimo *objektyvumas,* reikalų turinio ir aplinkybių išmanymas, įstatymiški ir kitokie apibrėžimo pagrindai, priklauso tik nuo *atsakomybės,* t. y. nuo objektyvumo įrodymo, ir todėl gali pritapti prie tokio patarimo, kuris skiriasi nuo pačios asmeniškos monarcho valios, tai šie patariamieji organai arba individai turi paklusti tik *atsakomybei,* bet savita monarcho, kaip paskutinės sprendžiančios subjektyvybės, didybė yra iškilusi virš visokios atsakomybės už vyriausybės veiksmus."

Hėgelis čia visai empiriškai aprašo *ministrų valdžią* tokią, kokia ji dažniausiai būna konstitucinėse valstybėse. Vienintelis dalykas, kurį čia priduria filosofija, yra tai, kad ji šį „empirinį faktą" padaro egzistuojantį, padaro „valdovo valdžioje esančio *atskirybės* momento" predikatu.

(Ministrai atstovauja protingam objektyviam suverenios valios bruožui. Todėl jiems tenka ir atsakomybės *garbė,* o monarchas tenkinasi savotišku „didybės" įsivaizdavimu.) Taigi spekuliatyvus momentas čia labai skurdus. Priešingai, samprotavimo detalės remiasi visai empiriškais ir labai abstrakčiais, labai prastais empiriniais pagrindais.

Pavyzdžiui, ministrų parinkimas priklauso nuo monarcho „neribotos savivalės", „kadangi jie turi tiesioginį sąlytį su monarcho asmeniu", t. y. kadangi jie —

ministrai. Visai taip pat iš absoliučiosios idėjos būtų galima išrutulioti ir *monarcho kamerdinerio* „neribotą pasirinkimą".

Jau geriau pagrįsta ministrų *atsakomybė*, „kadangi sprendimo *objektyvumas*, reikalų turinio ir aplinkybių išmanymas, įstatymiški ir kitokie apibrėžimo pagrindai priklauso tik nuo *atsakomybės*, t. y. nuo *objektyvumo įrodymo*". Žinoma, „paskutinė sprendžianti subjektyvybė", grynoji subjektyvybė, grynoji savivalė nėra objektyvios, vadinasi, jos negali būti objektyviai įrodytos, negali būti atsakingos, kai individas yra *pašventintas, sankcionuotas* savivalės *egzistavimas*. Hėgelio įrodymas būtų įtikinamas, jei būtų remiamasi konstitucinėmis prielaidomis, bet Hėgelis šių prielaidų neįrodė, *analizuodamas* pagrindinį jų vaizdinį. *Ši painiava rodo visą* Hėgelio teisės filosofijos *nekritiškumą*.

§ 285. „*Trečiasis* valdovo valdžios momentas susijęs su bendrybe pačia savaime, kuri subjektyviai yra *monarcho sąžinė*, o objektyviai — *valstybės santvarkos visuma* ir *įstatymai*; valdovo valdžia kitus momentus *lemia* tiek, *kiek kiekvienas jų lemia ją*."

§ 286. „Valdovo valdžią, teisėtą sosto paveldėjimą ir t. t. *objektyviai garantuoja* tai, kad, kaip ši sfera turi savo tikrovę, *išskirtą* iš kitų proto apibrėžtų momentų, taip ir kitos sferos turi sau savitas savo teises ir pareigas, kurios būdingos jų paskirčiai; protingame organizme kiekvienas narys, išsaugodamas save sau pačiam, būtent kartu išsaugo ir kitus narius bei jų savitumus."

Hėgelis nemato, kad, iškeldamas šį trečiąjį momentą — „bendrybę pačią savaime", jis suardo abu pirmuosius momentus arba atvirkščiai. „Valdovo valdžia kitus momentus lemia tiek, kiek kiekvienas jų lemia ją." Jei tą lėmimą suprantame ne mistiškai, o realiai, tai valdovo valdžią lemia ne jo gimimas, o kiti momentai, vadinasi, ji ne paveldima, o perimama, t. y. ji yra valstybės apibrėžimas, pakaitomis paskirstomas tarp valstybės individų atsižvelgiant į tai, kokia yra kitų momentų sąranga. Protingame organizme galva negali būti iš geležies, o kūnas iš mėsos. Kad nariai išsaugotų vienas kitą, jie turi būti *lygiaverčiai*, vienodo kūno ir kraujo. Tačiau paveldintis monarchas nėra lygiavertis: jis yra iš kitokios medžiagos. Racionalistinės kitų valstybės narių valios prozai čia prieštarauja prigimties

magija. Be to, nariai gali vienas kitą išsaugoti tik tada, kai visas organizmas yra perimamas ir kiekvienas narys perimant gali būti nušalinamas, taigi nė vieno nėra „abejingo", „nekeičiamo" nario, koks čia yra valstybės galva. Vadinasi, šiuo apibrėžimu Hėgelis panaikina „įgimtą suverenumą".

Antra, neatsakingumas. Jei valdovas pažeidžia „santvarkos visumą", „įstatymus", tai dingsta jo neatsakingumas, nes dingsta su santvarka susijusi jo esatis. Tačiau kaip tik šie įstatymai, ši santvarka daro jį neatsakingą. Taigi jie prieštarauja patys sau ir jau ši *viena* išlyga panaikina įstatymą ir santvarką. Konstitucinės monarchijos santvarka yra *neatsakingumas.*

Bet jei Hėgelis pasitenkina sakydamas, „kad, kaip ši sfera turi savo tikrovę, *išskirtą* iš kitų proto apibrėžtų momentų, taip ir kitos sferos turi *sau savitas* teises ir pareigas, kurios būdingos jų paskirčiai", tai jis turėtų ir viduramžių valstybės santvarką vadinti organizacija; taigi Hėgeliui egzistuoja vien daugybė atskirų sferų, kurias sieja išorinė būtinybė, ir, žinoma, čia tinka taip pat tiktai kūniškas monarchas. Valstybėje, kurioje kiekvienas apibrėžimas egzistuoja *sau, valstybės suverenumas* irgi turi būti įtvirtintas *atskiro* individo pavidalu.

Hėgelio samprotavimo apie valdovo valdžią arba apie valstybės suverenumo idėją reziumė.

279 paragrafo pastaboje, p. 367, rašoma:

„Apie *tautos suverenumą* galima kalbėti ta prasme, kad *išorės atžvilgiu* tauta apskritai yra savarankiška ir sudaro savo valstybę kaip Didžiosios Britanijos tauta, bet Anglijos arba Škotijos, Airijos arba Venecijos, Genujos, Ceilono ir t. t. tautos nėra suverenios nuo tada, kai jos nebeturi sau *savų valdovų* arba aukščiausių vyriausybių."

Vadinasi, čia *tautos suverenumas* yra *nacionalumas; valdovo* suverenumas yra *nacionalumas,* arba val-

dovo valdžios principas yra *nacionalumas*, kuris savaime ir vien tik jis sudaro tautos suverenumą. Tauta, kurios *suverenumą* sudaro *tik* nacionalumas, turi *monarchą*. Įvairių tautų nacionalumą geriausiai įtvirtina ir išreiškia įvairūs *monarchai*. Bedugnė, skirianti vieną absoliutų individą nuo kito, skiria ir tuos nacionalumus.

Graikai (ir romėnai) turėjo *nacionalumą* todėl, kad jie buvo *suvereni* tauta. Germanai *suverenūs* todėl, kad jie turi nacionalumą.

„Vadinamajam *juridiniam* asmeniui",— toliau rašoma toje pačioje pastaboje,— „visuomenei, bendruomenei, šeimai, kad ir koks konkretus jis pats būtų, asmenybė būdinga tiktai kaip momentas, kuris *jame yra abstraktus;* asmenybė jame dar nėra pasiekusi *savo egzistavimo tiesos*, o valstybė yra būtent toks visetas, kuriame sąvokos momentai įgyja tikrovę sutinkamai su *savita* savo tiesa."

Juridiniam asmeniui — visuomenei, šeimai ir t. t. asmenybė būdinga tiktai kaip momentas, kuris jame yra abstraktus; priešingai, monarcho *asmeniui* yra būdinga *jame* įsikūnijusi *valstybė*.

Iš tikrųjų *abstraktus asmuo*, tik tapęs *juridiniu* asmeniu — visuomene, šeima ir t. t., savo *asmenybei* suteikė tikrą egzistavimą. Tačiau Hėgelis visuomenę, šeimą ir t. t., apskritai *juridinį asmenį* laiko ne tikro, empirinio asmens realizacija, o *tikru* asmeniu, kuriam betgi asmenybės momentas būdingas tik abstrakčiai. Todėl jam išeina taip, kad ne tikras asmuo ateina į valstybę, o valstybė dar turi įsikūnyti tikrame asmenyje. Todėl, užuot parodęs, kad valstybė yra aukščiausia asmens tikrovė, aukščiausia socialinė žmogaus tikrovė, Hėgelis *pavienį* empirinį žmogų, empirinį asmenį paverčia aukščiausia valstybės tikrove. Šio subjektyvybės pakeitimo objektyvybe ir objektyvybės — subjektyvybe (toks pakeitimas atsiranda dėl to, kad Hėgelis nori parašyti abstrakčios substancijos, idėjos, gyvenimo istoriją, tad turi atrodyti, jog žmogaus veikla ir t. t. yra kažkieno kito veikla ir rezultatas,— tas pakeitimas atsiranda dėl to, kad Hėgelis žmogaus esmę savaime nori priversti veikti kaip tam tikrą įsivaizduojamą vienumą, o ne kaip *tikrai egzistuojančią žmogaus*

esmę) būtinas rezultatas yra toks, kad *empirinis egzistavimas nekritiškai* laikomas tikrąja idėjos tiesa, nes Hėgeliui rūpi ne empirinį egzistavimą paversti idėjos tiesa, bet tiesą — empiriniu egzistavimu, o pirmas pasitaikęs empirinis egzistavimas apibūdinamas kaip *realus* idėjos momentas. (Apie šį neišvengiamą empirijos virtimą spekuliacija ir spekuliacijos — empirija plačiau dar kalbėsime vėliau.)

Šitaip sudaromas taip pat dar *mistikos* ir *išsamumo* įspūdis. Labai vulgaru sakyti, kad žmogus turi gimti ir kad esybė, atsiradusi dėl fizinio gimimo, tampa socialiu žmogumi ir t. t., o galiausiai — valstybės piliečiu; viskuo, kuo tampa žmogus, jis tampa dėl savo gimimo. Tačiau labai giliamintiška, nuostabu, kai sakoma, jog valstybės idėja gimsta tiesiogiai, jog valdovo gimimu ji pati save pagimdo, kad taptų empirine esatimi. Tokiu būdu negaunama jokio naujo turinio, o tik pakeičiama seno turinio *forma*. Šis turinys dabar įgijo filosofinę *formą*, gavo filosofinį liudijimą.

Kitas šios mistinės spekuliacijos rezultatas yra toks, kad *ypatinga* empirinė esatis, pavienė empirinė esatis, kitaip negu kitos, laikoma *idėjos esatimi*. Stiprų mistinį įspūdį savo ruožtu daro teiginys, kad esama *ypatingos* empirinės esaties, kurią sukūrusi idėja, ir kad visose pakopose susiduriame su dievo virtimu žmogumi.

Pavyzdžiui, jeigu, nagrinėjant šeimos, civilinės visuomenės, valstybės ir t. t. raidą, šios socialinės žmogaus egzistavimo formos laikomos jo esmės realizacija, objektinimu, tai šeima ir t. t. reiškiasi kaip neatskiriamos subjekto savybės. Žmogus visada yra visų šių socialinių struktūrų esmė, bet šios struktūros taip pat reiškiasi kaip *tikra* jo visuotinybė, todėl ir kaip *bendrybė*. Priešingai, kai šeima, civilinė visuomenė, valstybė ir t. t. yra idėjos, substancijos kaip subjekto apibrėžimai,— jos turi įgyti empirinę tikrovę, ir tada dalį žmonių masių, kuriose vystosi civilinės visuomenės idėja, sudaro buržua, o kitą dalį — valstybės piliečiai. Kadangi, tiesą sakant, čia tėra *alegorija* ir tik norima

kokiai nors empirinei egzistencijai priskirti įgyvendintos idėjos *reikšmę*, tai aišku, kad šie indai atliko savo funkciją, kai tik jie tapo tam tikru idėjos gyvenimo momento įsikūnijimu. Todėl bendrybė čia visur yra apibrėžta ypatingybė, o vienis niekur nepasiekia tikros savo bendrybės.

Todėl stipriausias, spekuliatyviausias įspūdis būtinai būna tada, kai abstrakčiausi, tikram socialiniam įgyvendinimui dar visai nesubrendę valstybės apibrėžimai, natūralūs jos pagrindai, kaip gimimas (kalbant apie valdovą) arba privatinė nuosavybė (majorate), pateikiami kaip aukščiausios, tiesiog sužmogintos idėjos.

Tai savaime suprantama. Tikrasis santykis čia apverčiamas aukštyn kojomis. Paprasčiausi dalykai pavaizduojami kaip painiausi, o painiausi — kaip paprasčiausi. Tai, nuo ko reikėtų pradėti, tampa mistišku rezultatu, o tai, kas turėtų būti racionalus rezultatas, tampa mistišku pradiniu tašku.

Bet jeigu valdovas yra abstraktus *asmuo, įkūnijęs savyje valstybę*, tai apskritai tereiškia, kad valstybės esmė yra abstraktus, *privatus asmuo*. Tik subrendusi valstybė išduoda savo paslaptį. Valdovas yra vienintelis privatus asmuo, kuriame realizavosi apskritai privataus asmens santykis su valstybe.

Valdovo paveldimumas išplaukia iš jo sąvokos. Jis turi būti asmuo, kuris specifiškai skiriasi nuo visos rūšies, nuo visų kitų asmenų. O pagal kokį paskutinį, patikimą požymį skiriame vieną asmenį nuo visų kitų? Toks požymis yra *kūnas*. Svarbiausia kūno funkcija yra *giminės pratęsimo veikla*. Todėl svarbiausias konstitucinis karaliaus aktas yra giminės pratęsimo veikla, nes ji *sukuria* karalių ir toliau išlaiko jo kūną. Jo sūnaus kūnas yra jo paties kūno atkūrimas, karališkojo kūno kūrinys.

b) VYRIAUSYBĖS VALDŽIA

§ 287. „Valdovo sprendimų *vykdymas* ir *taikymas*, iš viso jau priimtų nutarimų, esamų įstatymų, institutų, bendriems tikslams skirtų įstaigų ir pan. tęsimas ir palaikymas skiriasi nuo *sprendimo*.

Šį *pajungimo* darbą atlieka *vyriausybės valdžia*, kuriai taip pat priklauso *teismo* ir *policijos* valdžios *organai*, pastarųjų santykis su civilinės visuomenės atskirybe yra labiau tiesioginis, ir jie, siekdami tų atskirų tikslų, rūpinasi bendrais interesais."

Paprastas vyriausybės valdžios aiškinimas. Hėgelio *savitumu* galima laikyti tik tai, kad jis *vyriausybės valdžią*, policijos valdžią ir *teismo valdžią koordinuoja*, o šiaip jau administracijos valdžia ir teismo valdžia laikomos priešybėmis.

§ 288. „*Atskirus* visuomenės interesus, kurie būdingi civilinei visuomenei ir kurių *neapima pati savaime esanti pačios valstybės bendrybė* (§ 256), tvarko bendruomenių, kitokių verslų ir luomų bei jų vyresnybės, viršininkų, valdytojų ir pan. *korporacijos* (§ 251). Kadangi tie reikalai, kuriais jos rūpinasi, viena, yra susiję su šių *atskirų* sferų *privatine nuosavybe* bei *interesais* ir šiuo požiūriu jų autoritetas remiasi jų luomo narių ir piliečių bendrijų pasitikėjimu, kadangi, kita vertus, šios sritys turi būti pajungtos aukštesniems valstybės interesams, tai, užimant šias pareigas, apskritai išeina įprastų rinkimų, kuriuose dalyvauja suinteresuoti asmenys, ir aukštesnio patvirtinimo bei paskyrimo mišinys."

Paprastas kai kurių šalių empirinės būklės aprašymas.

§ 289. „Tų ypatingų *bendro valstybės intereso* bei *įstatymų galios* teisių *palaikymas* ir pastarųjų redukavimas į tą interesą bei galią reikalauja, kad tuo rūpintųsi vyriausybės valdžios *atstovai*, valstybės *vykdomosios valdžios pareigūnai* ir aukštesnės patariamosios — šiuo atžvilgiu kolegialiai sudarytos — žinybos, kurios susieina aukščiausiose, sąlytį su valdovu turinčiose viršūnėse."

Hėgelis *neatskleidė*, kas yra *vyriausybės valdžia*. Bet jeigu net tarsime, kad jis tai padarė,— vis dėlto jis neįrodė, jog ta valdžia yra šis tas daugiau negu apskritai valstybės piliečio *funkcija, paskirtis*. Hėgeliui pavyko ją dedukuoti ir parodyti, jog ji yra *ypatinga, atskira* valdžia tik todėl, kad „atskirus civilinės visuomenės interesus" jis laiko tokiais, „kurių neapima pati savaime esanti valstybės bendrybė".

„Kaip *civilinė visuomenė yra individualaus, privataus intereso, visų prieš visus kovos laukas, taip čia tas individualus, privatus interesas susiduria su ypatingais bendruomenės reikalais, o individualus interesas ir ypatingi bendruomenės reikalai drauge* — su aukštesniais valstybės požiūriais bei patvarkymais. Korporacijų dvasia, atsirandanti iš atskirų sferų teisėtumo, pati savaime kartu pavirsta valstybės dvasia, nes valstybė jai yra priemonė ypatingiems tikslams palaikyti. Čia yra piliečių patriotizmo *paslaptis* tuo po-

žiūriu, kad jie pažįsta valstybę kaip savo substanciją, *nes* ji palaiko atskiras jų sferas, pastarųjų teisėtumą bei autoritetą ir jų gerovę. Korporacijų dvasia — kadangi čia *atskirybė tiesiogiai įsišaknijusi bendrybėje* — yra ta valstybės gelmė ir jėga, kurios būdingos valstybės *galvosenai*."

Krinta į akis, 1) kad civilinė visuomenė apibūdinama kaip bellum omnium contra omnes *;

2) kad *asmeniškas egoizmas* pasirodo esąs „*piliečių patriotizmo paslaptis*" ir „valstybės gelmė ir jėga, kurios būdingos valstybės galvosenai";

3) kad „pilietis", atskiro intereso žmogus, yra laikomas bendrybės priešybe, civilinės visuomenės narys — „nekintančiu individu"; kita vertus, taip pat ir valstybė, įkūnyta „nekintančių individų", yra „piliečių" priešybė.

Atrodytų, jog Hėgelis „civilinę visuomenę" ir „šeimą" turėjo taip nusakyti, kad jos yra kiekvieno valstybės individo apibrėžimas, vadinasi, taip pat vėlesnes „valstybės ypatybes" nusakyti, kad jos irgi yra apskritai valstybės individo apibrėžimas. Tačiau tai ne tas pats individas, kuris plėtoja naują savo socialinės esmės apibrėžimą. Tai valios esmė, kuri esą pati savaime plėtoja savo apibrėžimus. Esamos įvairios ir atskiros empirinės valstybės egzistencijos laikomos tiesioginiais vieno kurio šių apibrėžimų įsikūnijimais.

Pačią bendrybę padaręs savarankišką, Hėgelis ją tiesiog supainioja su empirine egzistencija ir čia pat ribotą dalyką nekritiškai paskelbia idėjos išraiška.

Čia Hėgelis tik tada sau prieštarauja, kai jis „šeimos žmogaus" neprilygina piliečiui — nekintančiai, kitų savybių neturinčiai žmonių atmainai.

§ 290. „Tvarkant *vyriausybės reikalus darbas* taip pat *pasidalijamas*. Formalus, bet sunkus žinybų organizacijos uždavinys yra toks: apačiose, kur civilinis gyvenimas *konkretus*, valdyti tą gyvenimą konkrečiai, bet tuos reikalus suskirstyti į *abstrakčias* jų šakas, kuriomis rūpinasi ypatingos žinybos, būdamos įvairūs centrai; jų veikla žemosiose sferose, kaip ir aukščiausiose vyriausybės valdžios sferose, vėl susilieja ir sudaro konkretų bendrą vaizdą."

Šio paragrafo *priedą* panagrinėsime vėliau.

---

* — visų karas prieš visus. *Red.*

§ 291. „Vyriausybės reikalų pobūdis yra *objektyvus*, jų substancijos požiūriu savaime jau lemtas (§ 287), ir juos turi atlikti ir įgyvendinti *individai*. Tarp reikalų ir individų nėra tiesioginio *natūralaus* sąryšio; todėl natūrali individų asmenybė ir gimimas nenukreipia jų tam reikalui. Tam juos nukreipia objektyvusis momentas — jų sugebėjimų pažinimas ir įrodymas, kuris garantuoja valstybės poreikį turėti bendrąjį luomą ir kartu yra vienintelė sąlyga, garantuojanti kiekvienam piliečiui *galimybę* skirti save bendrajam luomui."

§ 292. „Kadangi čia objektyvųjį momentą lemia ne genialumas (pavyzdžiui, kaip menej, tai eiti kurias nors pareigas būtinai tinka *daugeliui asmenų*, apie kuriuos negalima absoliučiai tikrai pasakyti, katras jų pranašesnis. Subjektyvumas — tai, kad *šis* individas iš daugelio parenkamas kurioms nors pareigoms, skiriamas į jas ir įgaliojamas tvarkyti visuomenės reikalus,— šis individo ir pareigų, dviejų viena kitos atžvilgiu visada atsitiktinių pusių, susiejimas atitenka valdovui, kaip sprendžiančiai ir suvereniai valstybės valdžiai."

§ 293. „Ypatingos valstybės funkcijos, kurias *monarchija* perduoda žinyboms, sudaro dalį monarchui būdingo suverenumo *objektyvaus* bruožo; tam tikras jų *skirtybes* lemia ir dalyko prigimtis; kaip žinybų veikla yra pareigos atlikimas, taip jų funkcija irgi yra nuo atsitiktinumo nepriklausanti teisė."

Reikia tik įsidėmėti „monarchui *būdingo* suverenumo *objektyvų* bruožą".

§ 294. „Individas, suvereniu aktu (§ 292) susietas su tarnybinėmis pareigomis, turi vykdyti savo pareigas, jis priklauso nuo savo padėties substancialumo, kaip nuo to susiejimo sąlygos. Dėl tokios substancialios padėties individas įgyja turtą, gali tvirtai tenkinti savo atskirybę (§ 264), išorinė jo padėtis ir tarnybinė veikla išvaduojama iš kitokios subjektyvios priklausomybės bei įtakos."

„Valstybinė tarnyba",— rašoma pastaboje,— „reikalauja paaukoti savarankišką ir bet kokį subjektyvių tikslų įgyvendinimą ir dėl to kaip tik suteikia teisę susieti tuos tikslus su pareigų atlikimu, ir tik su jų atlikimu. Čia šiuo požiūriu susyja bendri ir atskiri interesai, o tai sudaro valstybės sąvoką ir vidinę jos tvirtybę (§ 260)." „Garantuotas atskiro poreikio patenkinimas panaikina išorinę reikmę, kuri galėtų versti ieškoti priemonių patenkinti šiuos poreikius tarnybinės veiklos ir pareigos nenaudai. Bendra valstybės valdžia gina asmenis, įgaliotus atlikti valstybės reikalus, nuo kitos subjektyviosios pusės — nuo valdinių asmeniškų aistrų; tų valdinių asmeniški interesai ir t. t. nukenčia nuo prieš juos nukreiptos bendrybės veikimo."

§ 295. „Nuo žinybų bei jų tarnautojų piktnaudžiavimo valdžia valstybę ir valdinius apsaugo, viena, tiesiog jų hierarchija ir atsakomybė, o kita vertus,— bendruomenių, korporacijų teisės, dėl kurių savaime susidaro kliūtys subjektyviai savivalei, atsirandančiai valdininkams naudojant jiems patikėtą valdžią, ir kurios kontrole iš apačios papildo kontrolę iš viršaus, neįstengiančią aprėpti valdininkų pavienių veiksmų."

§ 296. „Tačiau, kad nešališkumas, teisėtumas ir malonus elgesys taptų *papročiu*, iš dalies reikalinga tiesiog *dorovės* ir *mąstymo kultūra*, dvasiškai atsverianti mechaniškumą ir pan., kurie būdingi tų sferų dalykų vadinamųjų mokslų studijavimui, reikiamam profesiniam įgudimui, tikram darbui ir t. t.; iš dalies valstybės *dydis* yra tas pagrindinis momentas, dėl kurio sumažėja šeimyninių bei kitų asmeniškų ryšių svarba, taip pat susilpnėja ir kartu išblėsta kerštas, neapykanta ir kitos panašios aistros. Rūpinantis didžiaisiais stambių valstybių interesais, šie subjektyvūs dalykai savaime atkrinta ir susiformuoja įprotis atsidėti bendriems interesams, pažiūroms ir darbams".

§ 297. „Vyriausybės nariai ir valstybės tarnautojai sudaro pagrindinę *viduriniо luomo* dalį, kuri turi išlavėjusį tautos daugumos protą ir teisinę sąmonę. Kad šis luomas neįgytų aristokratijos izoliuotos padėties ir savo išsilavinimo bei įgudimo nepaverstų savivalės ir viešpatavimo priemone,— visa tai nuo viršaus iki apačios lemia *suverenumo institutai*, o nuo apačios iki viršaus — *korporacijų teisės*."

Priedas. „Viduriniame luome, kuriam priklauso valstybės tarnautojai, sutelkta valstybės sąmonė ir aukščiausias išsilavinimas. Todėl šis luomas ir yra svarbiausias valstybės ramstis, turint galvoje teisėtumą ir išmintingumą." „Šio vidurinio luomo sudarymas yra vienas svarbiausių valstybės interesų, bet tai įmanoma tik esant tokiai organizacijai, kokią esame parodę anksčiau, būtent — kai yra įteisinami atskiri, palyginti nepriklausomi sluoksniai ir yra tokia *valdininkija*, kurios savivalei kelią užkerta minėtų sluoksnių teisės. Veikimą, laikantis bendros teisės, ir įprotį taip veikti lemia prieštaravimas, kurį sudaro šiedu savaime savarankiški sluoksniai."

Tai, ką Hėgelis sako apie „vyriausybės valdžią", neverta filosofinės analizės vardo. Daugumas šių paragrafų žodis žodin galėtų būti įrašyti į Prūsijos teisyną, ir vis dėlto patį administracinį valdymą sunkiausia analizuoti.

Kadangi Hėgelis „policijos" ir „teismo" valdžią jau priskyrė *civilinės visuomenės* sferai, tai *vyriausybės valdžia* yra būtent administracija, kurią jis analizuoja kaip *biurokratiją*.

Biurokratijos prielaida pirmiausia yra civilinės visuomenės „*savivalda*" „*korporacijose*". Vienintelis čia pridurіamas apibrėžimas yra toks, kad šių korporacijų valdytojų, vyresnybės ir t. t. parinkimas turi būti *mišrus:* juos turi rinkti piliečiai ir patvirtinti tikroji vyriausybės valdžia (pasak Hėgelio, „*aukštesnis* patvirtinimas").

„Bendro valstybės intereso ir įstatymų galios palaikymui" virš šios sferos yra „vyriausybės valdžios

atstovai", „valstybės vykdomosios valdžios pareigūnai" ir „patarėjų, sutelktų į kolegijas, žinybos", kurios susieina „monarche".

Tvarkant „vyriausybės reikalus" „darbas pasidalijamas". Individai turi įrodyti savo sugebėjimą tvarkyti vyriausybės reikalus, t. y. jie turi laikyti egzaminus. *Kuriuos nors* individus valstybės tarnyboms parenka valdoviškoji valstybės valdžia. Šių funkcijų paskirstymą „lemia dalyko prigimtis". Tarnybinė veikla yra valstybės tarnautojų pareiga, pašaukimas. Todėl valstybė jiems turi mokėti *algą*. Garantija, kad biurokratija nepiktnaudžiaus, viena, yra jos hierarchija ir atsakomybė, kita vertus — bendruomenių, korporacijų teisės. Biurokratijos humaniškumas iš dalies susijęs tiesiog su „dorovės ir mąstymo kultūra", iš dalies — su „valstybės dydžiu". Tarnautojai sudaro „pagrindinę vidurinio luomo dalį". Nuo jo, kaip nuo „aristokratijos", ir jo „viešpatavimo" iš dalies apsaugo „nuo viršaus iki apačios suverenumo institutai", iš dalies — „nuo apačios iki viršaus korporacijų teisės". Vidurinis luomas yra „išsilavinęs" luomas. Voilà tout *. Hėgelis mums pateikia empirišką biurokratijos aprašymą: iš dalies ji parodyta tokia, kokia yra iš tikrųjų, o iš dalies — tokia, kokią biurokratija pati save mano esančią. Tuo ir baigiasi sunkus skyrius apie „vyriausybės valdžią".

Hėgelis remiasi „valstybės" ir „civilinės" visuomenės, „atskirų interesų" ir „pačios savaime esančios bendrybės" *atskyrimu*, ir iš tikrųjų *tas atskyrimas* yra biurokratijos pagrindas. Hėgelis remiasi „korporacijų" prielaida, ir iš tikrųjų biurokratija yra *„korporacijų"* prielaida bent jau „korporacijų dvasios" prielaida. Hėgelis nagrinėja ne biurokratijos *turinį*, o tik kai kuriuos bendrus *„formalios"* jos organizacijos apibrėžimus, ir iš tikrųjų biurokratija tėra ne joje pačioje esančio turinio *„formalizmas"*.

Korporacijos yra biurokratijos materializmas, o biurokratija — korporacijų *spiritualizmas*. Korporacija yra

* — štai ir viskas. *Red.*

civilinės visuomenės biurokratija, o biurokratija — valstybės korporacija. Todėl tikrovėje biurokratija save priešpriešina kaip „valstybės civilinę visuomenę" korporacijoms — „civilinės visuomenės valstybei". Ten, kur „biurokratija" yra naujas principas, kur bendras valstybės interesas ima virsti „atskiru" sau ir dėl to „tikru" interesu, biurokratija kovoja su korporacijomis, kaip kiekvienas padarinys — su savo prielaidų egzistavimu. Bet kai tik valstybė pabunda tikram gyvenimui ir civilinė visuomenė, savo proto skatinama, išsivaduoja iš korporacijų valdžios, biurokratija stengiasi jas atkurti, nes „žlungant civilinės visuomenės valstybei", žlunga ir „valstybės civilinė visuomenė". Spiritualizmas dingsta kartu su savo priešybe — materializmu. Padarinys ima kovoti už savo prielaidų egzistavimą, kai tik naujas principas pradeda kovoti ne su *egzistavimu*, o su šio egzistavimo *principu*. Ta pati dvasia, kuri visuomenėje sukuria korporaciją, valstybėje sukuria biurokratiją. Taigi, kai iškyla grėsmė korporacijos dvasiai, ji iškyla ir biurokratijos dvasiai, ir jeigu anksčiau biurokratija kovojo su korporacijų egzistavimu, siekdama erdvės sau pačiai, tai dabar ji stengiasi žūt būt išsaugoti korporacijų egzistavimą, kad, gelbėdama korporacijos dvasią, išgelbėtų savo pačios dvasią.

„Biurokratija" yra civilinės visuomenės *„valstybinis formalizmas"*. Ji, būdama *korporacija*, yra „valstybės sąmonė", „valstybės valia", „valstybės galia". („Bendras interesas" gali atsilaikyti prieš atskirą interesą tik kaip „atskiras interesas" tol, kol atskirybė priešpriešina save bendrybei kaip „bendrybė". Taigi biurokratija turi ginti *tariamą* atskiro intereso bendrumą, korporacijos dvasią, kad apgintų *tariamą* bendro intereso atskirumą, savo pačios dvasią. Valstybė turi būti korporacija, kol korporacija nori būti valstybe.) Biurokratija yra *ypatinga, uždara* visuomenė valstybėje. Tačiau biurokratija nori išsaugoti korporaciją kaip *tariamą* jėgą. Tiesą sakant, ir pavienė korporacija, rūpindamasi *atskiru* savo interesu, *nori*, kad būtų iš-

saugota biurokratija, bet ji nori išsaugoti biurokratiją, kad ši būtų kitos korporacijos, kito atskiro intereso atsvaras. Todėl biurokratija, būdama *susiformavusi* korporacija, laimi prieš *korporaciją* kaip nesusiformavusią biurokratiją. Biurokratija paverčia korporaciją regimybe, ir ji nori paversti ją tokia, bet ji nori, kad ši regimybė egzistuotų ir tikėtų savo egzistavimu. Korporacija yra civilinės visuomenės bandymas tapti valstybe, o biurokratija yra tokia valstybė, kuri iš tikrųjų pasidarė civiline visuomene.

„Valstybinis formalizmas", įsikūnijęs biurokratijoje, yra „valstybė kaip formalizmas", ir Hėgelis biurokratiją aprašė kaip tokį formalizmą. Kadangi šis „valstybinis formalizmas" laiko save tikra jėga ir save patį paverčia *materialiu* savo turiniu, tai savaime aišku, kad „biurokratija" yra *praktinių* iliuzijų raizginys, arba „valstybės iliuzija". Biurokratijos dvasia ištisai yra jėzuitiškumo, teologijos dvasia. Biurokratai yra valstybės jėzuitai ir valstybės teologai. Biurokratija yra la république prêtre *.

Kadangi biurokratija iš *esmės* yra „valstybė kaip formalizmas", tai ji tokia yra ir turint galvoje jos *tikslą*. Vadinasi, biurokratijai atrodo, kad tikrasis valstybės tikslas *prieštaraująs* valstybei. Biurokratijos dvasia yra „formali valstybės dvasia". Todėl ji „formalią valstybės dvasią", arba *tikrą* valstybės bedvasiškumą, paverčia kategoriniu imperatyvu. Biurokratija laiko save paskutiniu galutiniu valstybės tikslu. Kadangi biurokratija „formalius" savo tikslus daro savo turiniu, tai ji visur susikerta su „tikraisiais" tikslais. Todėl ji priversta formalybę pateikti kaip turinį, o turinį — kaip formalybę. Valstybės uždaviniai virsta kanceliarijos uždaviniais arba kanceliarijos uždaviniai — valstybės. Biurokratija yra ratas, iš kurio niekas negali ištrūkti. Jos hierarchija yra *žinojimo hierarchija*. Viršūnės pasikliauja žemesniais sluoksniais, kai prireikia spręsti atskirus klausimus, o žemesni sluoksniai — vir-

* — valstybė-šventikas. *Red.*

šūnėmis, kai prireikia spręsti su bendrybe susijusius klausimus, ir taip jie klaidina vieni kitus.

Biurokratija yra tariama valstybė šalia realios valstybės, ji yra valstybės spiritualizmas. Todėl kiekvienas dalykas įgyja dvejopą prasmę — realią ir biurokratinę, kaip ir žinojimas (taip pat valia) yra dvilypis — realus ir biurokratinis. Tačiau realią esmę biurokratija traktuoja vadovaudamasi biurokratine esme, ta anapusiška, spiritualistine esme. Biurokratijai priklauso valstybės esmė, spiritualistinė visuomenės esmė, ir tai yra jos *privati nuosavybė*. Bendroji biurokratijos dvasia yra *paslaptis*, slėpinys; jos pačios viduje tą paslaptį saugo hierarchija, o iš išorės — uždaras korporacijos pobūdis. Todėl biurokratijai atrodo, kad vieša valstybės dvasia, taip pat valstybės galvosena *išduodančios* jos slėpinį. Tad *autoritetas* yra jos žinojimo principas ir autoriteto sudievinimas yra jos *galvosena*. Tačiau jos pačios aplinkoje *spiritualizmas* tampa *šiurkščiu materializmu*, pasyvaus klusnumo, tikėjimo autoritetais materializmu, tvirto formalaus veikimo, tvirtų principų, pažiūrų, tradicijų *mechanizmu*. O dėl pavienių biurokratų, tai valstybės tikslas virsta asmenišku jų tikslu, *aukštesnių postų vaikymusi, karjerizmu*. Pirma, šie biurokratai tikrą gyvenimą laiko *materialiu*, nes *savaime atskirą šio gyvenimo dvasios egzistavimą įkūnija* biurokratija. Todėl biurokratija turi siekti padaryti gyvenimą kuo materialesnį. Antra, šis tikras gyvenimas patiems biurokratams — t. y. kiek jis tampa jų biurokratinės veiklos objektu — yra materialus, nes šio gyvenimo dvasia yra jiems skirta, jų tikslas yra ne jų pačių tikslas, jų esatis yra kanceliarijos esatis. Valstybė egzistuoja jau tik kaip įvairios pastovios biurokratiškos dvasios, kurias tarpusavyje sieja subordinacija ir pasyvus klusnumas. *Tikras* mokslas biurokratui atrodo neturiningas, o tikras gyvenimas — negyvas, nes tas tariamas žinojimas ir tariamas gyvenimas laikomi esme. Todėl biurokratai su tikra valstybe turi elgtis jėzuitiškai — nesvarbu, ar tas jėzuitiškumas sąmoningas ar nesąmoningas. Bet, kadangi jėzuitiškumo priešybė yra žinoji-

mas, jis būtinai turi taip pat įgyti savimonę ir tapti jėzuitiškumu iš įsitikinimo.

Biurokratija, viena, įkūnija tą šiurkštų materializmą, o kita vertus, šiurkštus jos spiritualizmas reiškiasi tuo, kad ji nori *viską kurti*, t. y. kad ji *valią* paverčia causa prima *, nes biurokratija yra tik *veiklioji* esatis ir savo turinį gauna iš išorės, tad savo egzistavimą ji gali įrodyti tik formuodama, siaurindama šį turinį. Pasaulis biurokratams yra tiesiog jų veiklos objektas.

Hėgelis vyriausybės valdžią vadina *objektyviu* monarchui būdingo suverenumo bruožu, ir tai teisinga tokia prasme, kuria katalikų bažnyčia buvo *reali* šventos trejybės suverenumo, jos turinio ir dvasios *esatis*. Biurokratijoje valstybės interesas ir ypatingas asmeniškas tikslas taip sutampa, kad *valstybės interesas* pavirsta *ypatingu* asmenišku tikslu ir ima prieštarauti kitiems asmeniškiems tikslams.

Biurokratiją panaikinti galima tik taip, kad bendras interesas *iš tikrųjų* taptų atskiru interesu, bet ne tik — kaip Hėgeliui — mintyse, *abstrakčiai*, o tai būtų įmanoma tik *atskiram* interesui iš tikrųjų tapus *bendru*. Hėgelis remiasi netikru prieštaravimu ir todėl prieina tik tariamą tapatybę, kuri iš tiesų vėl yra prieštaringa. Tokia tapatybė yra biurokratija.

Dabar įsižiūrėkime į jo dėstymo detales.

Vienintelis filosofinis apibrėžimas, kuriuo Hėgelis nusako *vyriausybės valdžią*, yra atskirybės ir ypatingybės *„pajungimas"* bendrybei ir t. t.

Hėgeliui to pakanka. Vienoje pusėje turime ypatingybės ir kt. „pajungimo" kategoriją. Ši kategorija turi būti įgyvendinta. Dabar Hėgelis ima kurį nors Prūsijos ar dabartinės valstybės empirinį faktą (ima jį visiškai tokį, koks jis yra), kuris, be kita ko, realizuoja ir šią kategoriją, nors ir neišreiškia specifinės jos esmės. Taikomoji matematika taip pat yra pajungimas ir t. t. Hėgelis neklausia, ar tai protingas, adekvatus pajungimo būdas. Jis laikosi tik *vienos kurios* kategorijos ir

* — pirmąja priežastimi. *Red.*

pasitenkina, radęs ją atitinkantį faktą. Hėgelis *savo logikai* suteikia *politinį kūną*, bet jis nepateikia *politinio kūno logikos* (§ 287).

Apie korporacijų, bendruomenių santykį su vyriausybe mes pirmiausia sužinome tai, kad iš jų *valdymo* (jų postų užėmimo) turi išeiti „apskritai įprastų rinkimų, kuriuose dalyvauja suinteresuoti asmenys, ir *aukštesnio patvirtinimo* bei paskyrimo mišinys". Taigi *mišrūs* bendruomenių ir korporacijų vadovų *rinkimai* būtų *pirmasis* civilinės visuomenės ir valstybės, arba vyriausybės valdžios, tarpusavio *santykis*, jų *pirmoji tapatybė* (§ 288). Ši tapatybė, pasak paties Hėgelio, yra labai paviršutiniška, ji yra mixtum compositum *, „*mišinys*". Kokia paviršutiniška yra ši tapatybė, toks didelis yra už jos slypintis prieštaravimas. „Kadangi tie reikalai" (t. y. korporacijos, bendruomenės ir t. t.) „viena, yra susiję su šių *atskirų* sferų *privatine nuosavybe* bei *interesais* ir šiuo požiūriu jų autoritetas remiasi jų luomo narių ir piliečių bendrijų pasitikėjimu, kadangi, kita vertus, šios sritys turi būti pajungtos *aukštesniems valstybės interesams*",— tai čia išeina minėtieji „*mišrūs rinkimai*".

Taigi korporacijos valdymui būdingas toks prieštaravimas:

Atskirų sferų privatinė nuosavybė ir interesai prieštarauja aukštesniam valstybės interesui — prieštaravimas tarp privatinės nuosavybės ir valstybės.

Nėra reikalo pabrėžti, kad šio prieštaravimo įveikimas *mišrių rinkimų metu* tėra *kompromisas*, susitarimas, *pripažinimas*, kad dualizmas neįveiktas; net ši įveika yra *dualizmas*, „*mišinys*". *Atskiriems* korporacijų ir bendruomenių interesams dualizmas būdingas *jų pačių sferoje*,— tas dualizmas taip pat labai lemia jų *valdymo* pobūdį.

Tačiau ryškiausiai šį prieštaravimą išreiškia tik šių „*atskirų visuomenės interesų*" ir t. t.— kurių „neapima pati savaime esanti *pačios valstybės* bendrybė"— san-

---

* — sudėtingas mišinys. *Red.*

tykis su šia *„pačia savaime esančia valstybės bendrybe"*. Pirmiausia vėl šioje sferoje.

„Tų ypatingų bendro valstybės intereso bei įstatymų galios teisių palaikymas ir pastarųjų redukavimas į tą interesą bei galią reikalauja, kad tuo *rūpintųsi vyriausybės valdžios atstovai, valstybės vykdomosios valdžios pareigūnai* ir aukštesnės patariamosios — šiuo atžvilgiu *kolegialiai* sudarytos — žinybos, kurios susieina aukščiausiose, sąlytį su valdovu turinčiose viršūnėse" (§ 289).

Prabėgom atkreipiame dėmesį į vyriausybės *kolegijų* struktūrą,— tokių, pavyzdžiui, Prancūzijoje nėra. *„Šiuo atžvilgiu"* Hėgelis iš pat pradžių šias žinybas vadina *„patariamosiomis"*, žinoma, *šiuo atžvilgiu* savaime suprantama, kad jos „sudarytos kolegialiai".

Hėgelis rašo, kad „pati valstybė", „vyriausybės valdžia" per „atstovus" įeina į civilinę visuomenę, kad „rūpintųsi" „bendru valstybės interesu bei įstatymų galia" ir t. t. ir šie „vyriausybės atstovai", šie „valstybės vykdomosios valdžios pareigūnai", jo nuomone, yra *tikroji „valstybės atstovybė"*, bet ne „civilinės visuomenės" atstovybė, o „civilinei visuomenei" „priešinga" atstovybė. Taigi valstybės ir civilinės visuomenės prieštaravimas yra nustatytas. Civilinė visuomenė neapima valstybės, pastaroji yra už civilinės visuomenės ribų, ryšius su ja valstybė palaiko tik pasitelkusi savo *„atstovus"*, kuriems patikėta *„rūpintis valstybe"* šiose sferose. Šie „atstovai" nepanaikina valstybės ir civilinės visuomenės prieštaravimo, bet jis tampa „įteisintas", „įtvirtintas" prieštaravimas. „Valstybę", kaip svetimą civilinės visuomenės *esmei* ir jos atžvilgiu anapusinį pradą, įtvirtina ir nukreipia prieš civilinę visuomenę valstybės esmės atstovai. „Policija", „teismas" ir „administracija" atstovauja ne pačiai civilinei visuomenei, kuri, pasitikėjusi jais ir jų padedama, rūpinasi bendrais *savo* interesais, o yra valstybės atstovai, įgalioti valdyti valstybę prieš civilinę visuomenę. Hėgelis šį *prieštaravimą* išsamiai aiškina anksčiau išnagrinėtoje nuoširdžioje pastaboje:

„Vyriausybės reikalų pobūdis yra *objektyvus*, savaime jau lemtas" (§ 291).

Ar iš čia Hėgelis daro išvadą, kad dėl to vyriausybės reikalai juo labiau nereikalauja „žinojimo hierarchijos", kad jie visiškai gali būti tvarkomi „pačios civilinės visuomenės"? Priešingai.

Jis parašo išmintingą pastabą, kad šiuos valstybės reikalus gali atlikti „individai" ir kad „tarp reikalų ir šių individų nėra tiesioginio *natūralaus* sąryšio". Tai užuomina apie valdovo valdžią, kuri yra ne kas kita, kaip „*natūrali savivalės valdžia*", vadinasi, ji gali būti „*įgimta*". „Valdovo valdžia" yra ne kas kita, kaip natūralaus valios momento, „*fizinės prigimties* viešpatavimo *valstybėje*" atstovas.

Todėl „valstybės vykdomosios valdžios pareigūnai" savo tarnybas gauna visiškai kitaip negu „valdovas".

„Tam" (t. y. tvarkyti valstybės reikalų) „juos nukreipia *objektyvusis momentas* — jų sugebėjimų pažinimas" (subjektyvi savivalė neturi šio momento) „ir įrodymas, kuris garantuoja valstybės poreikį turėti bendrąjį luomą ir kartu yra vienintelė sąlyga, garantuojanti *kiekvienam piliečiui galimybę* skirti save *bendrajam* luomui."

Ši kiekvieno piliečio *galimybė* tapti valstybės tarnautoju, vadinasi, yra antrasis teigiamas civilinės visuomenės ir valstybės tarpusavio santykis, *antroji tapatybė*. Ji yra labai paviršutiniška ir dualistinė. Kiekvienas katalikas gali tapti kunigu (t. y. pasitraukti nuo pasauliečių ir pasaulio). Bet argi tai kliudo kunigams būti katalikų priešybe, laikant save anapusiška jėga? Tai, kad kiekvienas gali įgyti *kitos* sferos teisę, teįrodo, kad *jo paties* sfera nėra šios teisės tikrovė.

Tikroje valstybėje svarbu ne tai, kad kiekvienas pilietis gali skirti save bendrajam luomui kaip ypatingam luomui, o tai, kad šis bendrasis luomas gali būti tikrai bendras, t. y. gali būti kiekvieno piliečio būklė *. Tačiau Hėgelis remiasi pseudobendro, iliuziškai bendro luomo, ypatingos luominės bendrybės prielaida.

Hėgelio sukonstruota civilinės visuomenės ir valstybės tapatybė yra *dviejų priešiškų armijų* tapatybė,—

* Originale žodžių žaismas: Stand reiškia ir luomą, ir būklę, padėtį. *Red.*

čia kiekvienas kareivis „dezertyruodamas" „gali" tapti „priešiškos" armijos nariu, ir aišku, kad Hėgelis teisingai aprašo dabartinę empirinę būklę.

Tą pat galima pasakyti apie jo „egzaminų" konstravimą. Protingoje valstybėje laikyti egzaminą veikiau reikia norinčiam tapti batsiuviu negu norinčiam tapti valstybės vykdomosios valdžios pareigūnu, nes batsiuvystė reikalauja įgūdžių, be kurių galima būti geru piliečiu, visuomenišku žmogumi; tačiau būtinas „valstybės žinojimas" yra sąlyga, be kurios žmogus, gyvendamas valstybėje, vis dėlto gyvena ne joje, yra atplėštas nuo savęs paties, nuo oro. „Egzaminas" tėra masonų formulė, įstatymiškai įteisintas pripažinimas, kad politinis žinojimas yra privilegija.

„Valstybės tarnybos" ir „individo" „sąryšis", šis objektyvus civilinės visuomenės žinojimo ir valstybės žinojimo ryšys,— *egzaminas* yra ne kas kita, kaip *biurokratinis žinojimo krikštas*, oficialus patvirtinimas, kad pasaulietiškas žinojimas *pavirto* šventu (savaime suprantama, kad kiekvieno egzamino metu egzaminuotojas žino viską). Neteko girdėti, kad Graikijos ar Romos valstybės veikėjai būtų laikę egzaminus. Tačiau iš tikrųjų kas gi yra koks nors Romos valstybės veikėjas, palyginti su Prūsijos valdininku!

Šalia *objektyvaus* individo ir valstybės tarnybos ryšio, šalia *egzamino*, yra ir kitas ryšys — *valdovo savivalė*.

„Kadangi čia objektyvųjį momentą lemia ne genialumas (pavyzdžiui, kaip mene), tai eiti kurias nors pareigas būtinai tinka *daugeliui asmenų*, apie kuriuos negalima absoliučiai tikrai pasakyti, katras jų pranašesnis. Subjektyvumas — tai, kad *šis* individas iš daugelio parenkamas kurioms nors pareigoms, skiriamas į jas ir įgaliojamas tvarkyti visuomenės reikalus,— šis individo ir pareigų, dviejų viena kitos atžvilgiu visada atsitiktinių pusių, susiejimas atitenka valdovui, kaip sprendžiančiai ir suvereniai valstybės valdžiai."

Valdovas visur yra atsitiktinumo atstovas. Be biurokratinio tikėjimo išpažinimo (egzamino) objektyvaus momento, čia dar yra subjektyvus valdovo *malonės* momentas, kad tikėjimas duotų vaisių.

„Ypatingos valstybės funkcijos, kurias *monarchija* perduoda žinyboms" (monarchija dalija, perduoda žinyboms ypatingas valstybės veiklos šakas, kurios tampa *jų funkcijomis, paskirsto valstybę biurokratams;* ji dalija visa tai, kaip šventoji Romos bažnyčia dalija palaiminimus; monarchija yra emanacijos sistema; monarchija išnuomoja valstybės funkcijas), „sudaro dalį monarchui būdingo suverenumo *objektyvaus* bruožo." Hėgelis čia pirmą kartą skiria *objektyvų* monarchui būdingo suverenumo bruožą nuo *subjektyvaus.* Anksčiau jis šiuos bruožus suplakdavo krūvon. Monarchui būdingas suverenumas čia meistriškai mistifikuotas,— taip teologai įžvelgia dievo asmenį gamtoje. Jau buvo pasakyta, jog monarchas yra subjektyvus *valstybei* būdingo suverenumo bruožas (§ 293).

294 paragrafe Hėgelis iš idėjos išrutulioja valdininkų teisę gauti *algą.* Čia valdininkų *alga,* arba tai, kad valstybės tarnyba kartu garantuoja empirinį egzistavimo stabilumą, Hėgeliui lemia *tikrąją* civilinės visuomenės ir valstybės *tapatybę.* Valdininko *alga* yra ta aukščiausia tapatybės forma, kurią sukuria Hėgelis. *Valstybės veiklos šakų* pavertimas *tarnybomis* yra valstybės atskyrimo nuo visuomenės prielaida. Hėgelis rašo:

„Valstybės tarnyba reikalauja paaukoti savarankišką ir bet kokį subjektyvių tikslų įgyvendinimą"— juk to reikalauja kiekviena tarnyba — „ir dėl to kaip tik suteikia teisę susieti tuos tikslus su pareigų atlikimu, ir tik su jų atlikimu. Čia šiuo požiūriu susyja bendri ir atskiri interesai, o tai sudaro vidinio valstybės tvirtumo sąvoką",—

ir 1) visa tai galima pasakyti apie kiekvieną tarną, 2) teisinga, kad valdininkų *algos* iš vidaus sutvirtina smunkančias dabartines monarchijas. Jose yra *garantuotas* tik valdininkų, o ne civilinės visuomenės narių egzistavimas.

Hėgelis negalėjo nepastebėti, kad vyriausybės valdžią jis sukonstravo kaip civilinės visuomenės *priešybę,* būtent kaip vyraujančią kraštutinybę. Kaipgi jis atkuria tapatybės santykį?

295 paragrafe rašoma, kad „nuo žinybų bei jų tarnautojų *piktnaudžiavimo* valdžia valstybę ir valdinius apsaugo" iš dalies jų „hierarchija" (lyg hierarchija nebūtų *didžiausias piktnaudžiavimas* ir lyg vieną kitą asmenišką valdininkų nuodėmę nebūtų galima palyginti su tomis jų nuodėmėmis, kurias *būtinai* verčia daryti ta hierarchija; hierarchija baudžia valdininkus, kai jie nusikalsta hierarchijai ir kai padaro hierarchijai nereikalingų nusidėjimų, bet ji gina valdininką, kai šis nusideda jai pačiai atstovaudamas; be to, hierarchijai sunku nustatyti, kas iš jos narių yra nusidėjęs) ir „bendruomenių, korporacijų teisės, dėl kurių savaime susidaro kliūtys subjektyviai savivalei, atsirandančiai valdininkams naudojant jiems patikėtą valdžią, ir kurios kontrole iš apačios papildo kontrolę iš viršaus, neįstengiančią aprėpti valdininkų pavienių veiksmų" (lyg čia būtų kontroliuojama ne biurokratinės hierarchijos požiūriu).

Vadinasi, antroji garantija, apsauganti nuo biurokratijos savivalės, išplaukia iš korporacijos privilegijų.

Taigi Hėgelis, klausiamas, kas apsaugo civilinę visuomenę nuo biurokratijos, mums atsako:

1) Biurokratijos *„hierarchija"*. Pats piktnaudžiavimas. *Kontrolė*. Tai, kad paties priešininko rankos ir kojos surišamos, ir jeigu jis yra kūjis tiems, kurie atsidūrę po juo, tai jis pats yra priekalas tiems, kurie yra virš jo. Bet kas gi apsaugo nuo „hierarchijos"? Aišku, mažesnį blogį pašalina didesnis blogis, nes pastarasis užgožia pirmąjį.

2) *Konfliktas*, neišspręstas konfliktas tarp biurokratijos ir korporacijų. *Kova*, kovos *galimybė* yra garantija, kad nebus pralaimėta. Paskui (§ 297) Hėgelis dar prideda tą garantiją, kurią „teikia nuo viršaus iki apačios suverenumo institutai", turėdamas galvoje vėl hierarchiją.

Tačiau Hėgelis nurodo dar du momentus (§ 296).

Paties valdininko asmenyje — tai turi suteikti jam humaniškumo, padaryti, kad „nešališkumas, teisėtumas

ir malonus elgesys" taptų „papročiu",— „tiesiog dorovės ir mąstymo kultūra" turi „dvasiškai atsverti" tą *mechaniškumą*, kuris būdingas jo žinojimui ir jo „tikram darbui". Lyg ne tas pats „biurokratiškas" jo žinojimas ir „tikras darbas" nebūtų jo „dorovės ir mąstymo kultūros" „atsvaras"? Ir ar tikroji valdininko dvasia ir tikras jo darbas, kaip substancija, nenugalės kitų jo gabumų akcidencijos? Juk valdininko „tarnyba" yra jo „substancialus santykis" ir jo „duona". Iš tikro puiku, kad Hėgelis „tiesiog dorovės ir mąstymo kultūrą" priešpriešina „biurokratiško žinojimo ir darbo mechaniškumui"! Žmogus valdininke turi saugoti valdininką nuo jo paties. Na ir vienovė! *Dvasinė pusiausvyra.* Kokia dualistinė kategorija!

Hėgelis dar mini „valstybės dydį", kuris Rusijoje nėra garantija, apsauganti nuo „valstybės vykdomosios valdžios pareigūnų" savivalės; šiaip ar taip, tai yra aplinkybė, „*nepriklausanti*" biurokratijos „*esmei*".

Hėgelis parodė, kad „vyriausybės valdžia" yra „valstybės tarnai".

Čia, „pačios savaime esančios pačios valstybės bendrybės" sferoje nerandame nieko kito, o tik neišspręstus konfliktus. Valdininkų *egzaminas* ir *duona* yra paskutinės sintezės.

Biurokratijos bejėgiškumą, jos konfliktą su korporacija Hėgelis pateikia kaip paskutinį biurokratijos pateisinimą.

297 paragrafe iškeliama tapatybė, kurią lemia tai, kad „vyriausybės nariai ir valstybės tarnautojai sudaro pagrindinę *vidurinio luomo* dalį". Šį „vidurinį luomą" Hėgelis liaupsina laikydamas jį „svarbiausiu valstybės ramsčiu, turint galvoje teisėtumą ir išmintingumą" (cituoto paragrafo priedas).

„Šio vidurinio luomo sudarymas yra vienas svarbiausių valstybės interesų, bet tai įmanoma tik esant tokiai organizacijai, kokią esame parodę anksčiau, būtent — kai yra įteisinami atskiri, palyginti nepriklausomi sluoksniai ir yra tokia *valdininkija*, kurios savivalei kelią užkerta minėtų sluoksnių teisės."

Žinoma, tik taip suorganizuota tauta gali būti *vienas* luomas — *vidurinis luomas*. Bet argi tokia organizacija egzistuoja dėl privilegijų pusiausvyros? Vyriausybės valdžią konstruoti sunkiausia. Ji dar labiau negu įstatymų leidžiamoji valdžia priklauso visai tautai.

Tikrąją biurokratijos dvasią Hėgelis aptaria vėliau, 308 paragrafo pastaboje, čia jis apibūdina, kad ji esanti „reikalų rutina" ir „siauros sferos horizontas".

c) ĮSTATYMŲ LEIDŽIAMOJI VALDŽIA

§ 298. „*Įstatymų leidžiamoji valdžia* yra susijusi su pačiais įstatymais, kai juos reikia dar plačiau apibrėžti, ir su *visai bendro* turinio" (labai bendras pasakymas) „*vidaus* reikalais. Ši valdžia pati yra *dalis* valstybės *santvarkos*, kuri yra minėtos valdžios prielaida ir kurios dėl to savaime negali apimti tiesioginis šios valdžios apibrėžimas, bet ji plėtojasi tobulinant įstatymus ir toliau tvarkant bendruosius vyriausybės reikalus."

Pirmiausia į akis krinta, kad Hėgelis čia pabrėžė, jog „ši valdžia pati" yra „dalis valstybės santvarkos, kuri yra minėtos valdžios prielaida ir kurios savaime negali apimti tiesioginis šios valdžios apibrėžimas", o štai jis tokios minties neišsakė nei kalbėdamas apie valdovo valdžią, nei apie vyriausybės valdžią, nors ji teisinga ir ten. Paskui Hėgelis konstruoja tik santvarkos visumą ir todėl šios santvarkos negali traktuoti kaip prielaidos. Tačiau Hėgelio įžvalgumą rodo kaip tik tai, kad jis visur pradeda nuo apibrėžimų (tokių, kokie jie yra mūsų valstybėse) *priešybės* ir ją akcentuoja.

„Įstatymų leidžiamoji valdžia pati yra dalis *valstybės santvarkos*", kurios „savaime negali apimti tiesioginis šios valdžios apibrėžimas". Tačiau ir santvarka ne pati save sukūrė. Juk įstatymai, „kai juos reikia dar plačiau apibrėžti", turi būti pirmiau suformuluoti. Įstatymų leidžiamoji valdžia tikriausiai buvo ar turėjo būti *pirmiau* negu santvarka ir *už* jos *ribų;* taigi turi būti įstatymų leidžiamoji valdžia šalia tikros, *empirinės, įvestos* įstatymų leidžiamosios valdžios. Tačiau į tai Hėgelis atsakys: mes imame jau *egzistuojančią*

valstybę! Bet Hėgelis yra teisės filosofas ir plėtoja valstybės rūšį. Jis negali leisti, kad esamybė būtų idėjos matas, idėja turi būti esamybės matas.

Kolizija čia paprasta. *Įstatymų leidžiamoji valdžia* yra valdžia, kuri turi organizuoti bendrybę. Ji valdo santvarką. Ji kur kas viršesnė už santvarką.

Tačiau, kita vertus, įstatymų leidžiamoji valdžia yra santvarkos lemta valdžia. Vadinasi, ji pajungta santvarkai. Valstybės santvarka yra įstatymų leidžiamosios valdžios *įstatymas*. Ji įstatymų leidžiamajai valdžiai *suteikė* įstatymus ir juos teikia nuolat. Įstatymų leidžiamoji valdžia tėra įstatymų leidžiamoji valdžia tik esant valstybės santvarkai, o santvarka būtų hors de loi *, jeigu jai negaliotų įstatymų leidžiamoji valdžia. Voilà la collision! ** Prancūzijos naujausios istorijos laikais žmonės gerokai paprakaitavo bandydami išspręsti šią koliziją.

Kaip Hėgelis įveikia šią antinomiją?

Pirmiausia jis sako:

Valstybės *santvarka* yra įstatymų leidžiamosios valdžios „*prielaida*"; jos „dėl to savaime *negali apimti* tiesioginis *šios valdžios* apibrėžimas".

„*Bet*"... bet santvarka „plėtojasi tobulinant įstatymus ir toliau tvarkant bendruosius vyriausybės reikalus".

Vadinasi, tai reiškia: valstybės santvarka tiesiogiai nepriklauso įstatymų leidžiamosios valdžios sričiai, bet netiesiogiai įstatymų leidžiamoji valdžia keičia santvarką. Aplinkiniais keliais ji padaro tai, ko negali ir neturi daryti tiesiai. Ji santvarką plėšo gabalėliais, nes negali pakeisti jos visumos. Nusitvėrusi daiktų ir santykių prigimties, ji daro tai, ko neturėtų daryti dėl santvarkos prigimties. Ji daro *materialiai, faktiškai* tą, ko nedaro *formaliai, įstatymiškai,* laikydamasi konstitucijos.

Tuo Hėgelis nepašalino antinomijos, o tik pavertė ją kita antinomija; jis įstatymų leidžiamosios valdžios

---

* — už įstatymų ribų. *Red.*
** — Štai kokia kolizija! *Red.*

veikimą, konstitucinį jos veikimą priešpriešina jos konstitucinei *paskirčiai.* Prieštaravimas tarp valstybės *santvarkos* ir *įstatymų leidžiamosios valdžios* lieka. Hėgelis nusakė, kad *faktinė* įstatymų leidžiamosios valdžios veikla prieštarauja *legaliai* jos veiklai arba kad tai, kas turi būti įstatymų leidžiamoji valdžia, prieštarauja tam, kas ji yra iš tikrųjų, tai, ką ji mano veikianti,— tam, ką ji veikia iš tikrųjų. Kaip gali Hėgelis šį prieštaravimą pateikti kaip tiesą? „Tolesnis bendrųjų vyriausybės reikalų tvarkymas" taip pat mažai ką paaiškina, nes būtent šį tolesnį tvarkymą ir reikia paaiškinti.

Priede Hėgelis nieko nepasako, kad būtų įveiktas šis sunkumas, užtat gal išryškina jį dar labiau.

„Valstybės santvarka savaime turi būti tas tvirtas visų pripažintas pamatas, kuriuo remiasi įstatymų leidžiamoji valdžia, ir todėl pastaroji neturi kurti santvarkos." „Taigi valstybės santvarka *yra*, bet ji taip pat iš esmės *tampa*, vadinasi, ji formuodamasi žengia į priekį. Ši pažanga yra *kitimas*, kuris *nematomas* ir neturi *kitimo formos.*"

Tai reiškia, kad valstybės santvarka *yra* įstatymo požiūriu (iliuziškai), bet *tampa* realiai (iš tikrųjų). Pagal savo apibrėžimą ji yra nekintanti, bet ji kinta iš tikrųjų, tik šis kitimas yra nesąmoningas, jis neturi kitimo formos. *Regimybė* prieštarauja *esmei.* Regimybė čia yra *sąmoningai* nustatytas valstybės santvarkos įstatymas, o esmė — *nesąmoningas* jos įstatymas, kuris prieštarauja pirmajam įstatymui. Sąmoningai nustatytas įstatymas neišreiškia dalyko prigimties. Jis veikiau išreiškia šios prigimties priešybę.

Tad ar teisinga, kad valstybėje, kuri, pasak Hėgelio, esanti aukščiausia *laisvės* esatis, save įsisąmoninusio proto esatis, viešpatauja ne įstatymas, ne laisvės esatis, o akla gamtos būtinybė? Ir jei paaiškėja, kad dalyko dėsnis prieštarauja įstatymiškam jo apibrėžimui, tai kodėl dalyko dėsnio, proto dėsnio nepripažinti taip pat ir valstybės įstatymu? Kaip galima sąmoningai laikytis dualizmo? Hėgelis visur nori parodyti, kad valstybė esanti laisvos dvasios įgyvendinimas, bet

re vera * visas painias kolizijas stengiasi įveikti pasitelkęs gamtos būtinybę, kuri prieštarauja laisvei. Visai taip pat ir atskiras interesas pereina į bendrybės pakopą ne padedamas sąmoningo valstybės įstatymo, o tarpininkaujamas atsitiktinumo, *prieštaraudamas* sąmonei. Bet juk Hėgelis nori valstybėje visur matyti laisvos valios realizaciją! (Čia pasireiškia *substancialus* Hėgelio požiūris.)

Laipsniško valstybės santvarkos kitimo pavyzdžiai, kuriuos Hėgelis pateikia, parinkti labai nevykusiai. Antai jis rašo, kad vokiečių kunigaikščių bei jų šeimų privačios valdos virto valstybės domenais, kad Vokietijos imperatorių asmeninis teismas virto atstovų teismu. Pirmasis perėjimas tebuvo toks, kad visa valstybės nuosavybė virto privatine kunigaikščių nuosavybe.

Be to, šie pakitimai yra tik daliniai. Tiesą sakant, daugelis valstybės santvarkų keitėsi taip, kad atsirasdavo vis naujų poreikių, iro tai, kas sena, ir t. t., bet, norint įvesti *naują* santvarką, visuomet reikėjo tikros revoliucijos.

„Taigi tolesnė kokios nors būklės raida",— daro išvadą Hėgelis,— „*iš pažiūros* yra rami ir nepastebima. Taip plėtodamasi, valstybės santvarka ilgainiui pereina į visiškai kitokią būklę negu iki šiol."

Laipsniško perėjimo kategorija yra, pirma, istoriškai neteisinga, o antra, nieko nepaaiškina.

Kad valstybės santvarkai pakeitimai nebūtų tik primetami, kad ši iliuzinė regimybė nebūtų galiausiai priverstinai sugriauta, kad žmogus sąmoningai darytų tai, ką jis paprastai daro nesąmoningai, dalykų prigimties verčiamas,— reikia, kad valstybės santvarkos judėjimas, jos *pažanga* taptų *santvarkos principu*, vadinasi, kad tikrasis valstybės santvarkos atstovas, tauta, taptų tos santvarkos principu. Tada pati pažanga yra santvarka.

Ar pati „valstybės santvarka" turi priklausyti „įstatymų leidžiamosios valdžios" kompetencijai? Šis klausimas gali kilti tik: 1) kai politinė valstybė egzistuoja

* — iš tikrųjų. *Red.*

kaip paprastas tikros valstybės formalizmas, kai politinė valstybė sudaro atskirą sferą, kai politinė valstybė yra „santvarka"; 2) kai įstatymų leidžiamoji valdžia yra kitos kilmės, negu vyriausybės valdžia ir t. t.

Įstatymų leidžiamoji valdžia įvykdė Prancūzijos revoliuciją. Apskritai ten, kur ji veikdavo kaip vyraujantis pradas, išreiškiantis savo ypatingybę,— ten ji įvykdydavo didžias organiškas visuotines revoliucijas. Būtent todėl, kad įstatymų leidžiamoji valdžia atstovavo tautai, rūšies valiai, ji kovojo ne apskritai su santvarka, o su atskira, pasenusia santvarka. Priešingai, vyriausybės valdžia vykdydavo mažas revoliucijas, retrogradiškas revoliucijas, reakcinius perversmus. Būtent todėl, kad vyriausybės valdžia atstovavo atskirai valiai, subjektyviai savivalei, magiškai valios daliai, ji rengė revoliucijas ne siekdama naujos konstitucijos ir kovodama su sena konstitucija, o kovojo apskritai su konstitucija.

Teisingai suformuluotas klausimas būtų tik toks: ar tauta turi teisę susikurti naują valstybės santvarką? Be abejo, į šį klausimą reikia atsakyti teigiamai, nes santvarka, kuri iš tikro jau neišreiškia tautos valios, praktiškai virto iliuzija.

Kolizija tarp valstybės santvarkos ir įstatymų leidžiamosios valdžios tėra *santvarkos konfliktas su pačia savimi,* prieštaravimas valstybės santvarkos sąvokoje.

Santvarka kaip tik yra politinės ir nepolitinės valstybės prisitaikymas viena prie kitos, todėl ji savaime būtinai yra iš esmės nevienalyčių jėgų sutartis. Vadinasi, čia įstatymas negali nustatyti, kad viena šių jėgų, dalis valstybės santvarkos, turėtų teisę keisti pačią santvarką, visumą.

Jei valstybės santvarką laikysime ypatingybe, tai ją veikiau reikės traktuoti kaip visumos *dalį.*

Bet jei santvarką laikysime bendrais apibrėžimais, protingos valios pagrindiniais apibrėžimais, tai savaime aišku, kad kiekviena tauta (valstybė) juos pripažins

 savo prielaida ir kad jie turės sudaryti politinį jos

credo *. Tiesą sakant, tai žinojimo, o ne valios dalykas. Tautos valia taip pat negali prasilenkti su proto dėsniais, kaip ir individo valia. Nėra ko nė kalbėti, kad neprotinga tauta iš viso galėtų turėti protingą valstybės organizaciją. Be to, čia, teisės filosofijoje, mūsų nagrinėjimo objektas yra rūšies valia.

Įstatymų leidžiamoji valdžia nekuria įstatymo,— ji tiktai jį atskleidžia ir formuluoja.

Šią koliziją mėginama įveikti skiriant assemblée constituante ** ir assemblée constituée ***.

§ 299. „Šie objektai" (įstatymų leidžiamosios valdžios objektai) „individų atžvilgiu tiksliau apibrėžiami dvejopai: α) ką individai gauna iš valstybės ir kuo, jos padedami, jie gali naudotis, β) ką jie turi duoti valstybei. Pirmieji — tai apskritai privatinės teisės įstatymai, bendruomenių ir korporacijų teisės ir visai bendri nuostatai, o netiesiogiai (§ 298) — valstybės santvarkos visuma. Tačiau tai, ką individai turi atlikti, apibrėžiama teisingai ir kartu taip, kad *ypatingi* darbai ir patarnavimai, kuriuos gali atlikti pavieniai žmonės, būtų tarpininkaujami jų savivalės tik tada, kai visa tai paverčiama *pinigais*, kaip egzistuojančia bendrąja daiktų ir atliktų patarnavimų *verte*."

Apie šį įstatymų leidžiamosios valdžios objektų apibrėžimą pats Hėgelis šio paragrafo pastaboje rašo:

„Tai, kas turi būti visuotinės įstatymų leidybos objektas, ir tai, ką turi reguliuoti administracijos organai bei apskritai vyriausybė, tiesą sakant, galima bendrais bruožais suskirstyti taip, kad pirmajai sferai priklausytų tik *visai bendro* turinio *dalykai* — įstatymo apibrėžimai, o antrajai — *ypatingybė* ir *atlikimo* būdas. Tačiau šis skirstymas nėra visiškai apibrėžtas jau todėl, jog įstatymas, kad jis būtų įstatymas, o ne apskritai paprastas paliepimas (pavyzdžiui, „nežudyk"), turi būti savaime *apibrėžtas*; o kuo labiau jis yra apibrėžtas, tuo labiau jo turinys priartėja prie to, kad įstatymas gali būti įvykdytas toks, koks jis yra. Bet kartu toks išsamus apibrėžimas suteiktų įstatymams empiriškumo bruožą, kuris, realiai vykdant įstatymus, turėtų būti keičiamas, o tai neatitiktų įstatymų pobūdžio. Pačiai *organiškai* valstybės valdžios organų *vienybei* būdinga, kad tiktai viena dvasia lemia bendrybę ir kartu jai suteikia apibrėžtą jos tikrovę bei realizuoja tą bendrybę."

Tačiau kaip tik šios *organiškos* vienybės Hėgelis nesukonstravo. Įvairūs valdžios organai turi įvairius principus. Be to, jie yra tvirta tikrovė. Todėl mėgi-

* — tikėjimo simbolį. *Red.*
** — steigiamąjį susirinkimą. *Red.*
*** — įsteigtąjį susirinkimą. *Red.*

nimas nusišalinti nuo tikro jų konflikto ir griebtis *įsivaizduojamos* „organiškos vienybės", užuot juos atskleidus kaip organiškos vienybės momentus, yra tuščias mistiškas išsisukinėjimas.

Pirmoji neišspręsta kolizija buvo *visos valstybės santvarkos* ir *įstatymų leidžiamosios valdžios* kolizija. Antroji — *įstatymų leidžiamosios valdžios* ir *vyriausybės valdžios* kolizija, įstatymo ir jo vykdymo kolizija.

Antrasis šio paragrafo apibrėžimas yra toks, kad vienintelis dalykas, kurio valstybė reikalauja iš individų, yra *pinigai*.

Šiuo klausimu Hėgelio pateikti argumentai yra šie:

1) pinigai yra egzistuojanti bendroji daiktų ir patarnavimų *vertė;*

2) tai, ką reikia atlikti, gali būti *teisingai* apibrėžta tik pasitelkus tą pavertimą;

3) tik dėl to veikla gali būti apibrėžta taip, kad *ypatingi* darbai ir patarnavimai, kuriuos gali atlikti pavieniai žmonės, būtų tarpininkaujami jų savivalės.

Pastaboje Hėgelis rašo:

Prie 1 punkto. „Valstybėje pirmiausia gali stebinti tai, kad iš daugybės gebėjimų, savasčių, veiklumo, talentų ir juose glūdinčių nepaprastai įvairių, gyvybės kupinų *galių*, susijusių ir su galvosena, valstybė nereikalauja tiesioginio darbo, o jai svarbi tik *viena* galia, kurios apraiška yra *pinigai.*— Veikla, susijusi su valstybės gynimu nuo priešų, priklauso pareigoms, kurios bus aptartos tiktai kitame skyriuje." (Ne todėl, kad ji bus aptarta kitame skyriuje, o dėl kitų priežasčių mes vėliau aptarsime asmens pareigą atlikti karinę prievolę.)

„Tačiau iš tikrųjų pinigai nėra *ypatinga* galia šalia kitų galių, o yra jų visų bendrybė, nes tos galios pasidaro esaties išore ir, turėdamos tokią formą, gali būti laikomos *daiktu.*" „Mūsuose",— toliau rašoma *priede,*— „valstybė *perka* tai, ko jai reikia."

Prie 2 punkto. „Tik šioje išoriškiausioje būklėje" (t. y. ten, kur *galios* pasidaro esaties išore ir, turėdamos tokią formą, gali būti laikomos *daiktu*) „yra įmanomas *darbų kiekybinis* apibrėžtumas ir kartu teisingumas bei *lygybė.*" *Priede* rašoma: „Pasitelkus pinigus, kur kas geriau gali būti įgyvendintas *lygybės teisingumas.*" „Iš talentingo žmogaus šiaip jau būtų reikalaujama daugiau negu iš netalentingo, jei viskas priklausytų nuo konkretaus gebėjimo."

Prie 3 punkto. „*Platono* valstybėje vadovaujantys asmenys skirsto individus į atskirus luomus ir paveda jiems *ypatingus* darbus; feodalinėje monarchijoje vasalai turėjo atlikti ne tik neapibrėžtas, bet ir *ypatingybės* pobūdį turinčias prievoles, pavyzdžiui,
 eiti teisėjo pareigas ir t. t.; Rytuose, Egipte darbai milžiniškose

statybose ir t. t. taip pat buvo *ypatingos* kokybės ir t. t. Šiems santykiams trūksta *subjektyvios laisvės* principo, reikalaujančio, kad substanciali individo veikla, kuri — atliekant tokias prievoles ir šiaip jau — dėl savo turinio yra ypatingybė, būtų tarpininkaujama *atskiros* individo *valios;* čia — teisė, kuri gali būti įgyvendinta tik reikalaujant atlikti darbus bendrosios vertės forma, o tai yra priežastis, dėl kurios įvyko tas pakitimas." Priede rašoma: „Mūsuose valstybė *perka* tai, ko jai reikia, ir iš pradžių gali atrodyti, kad tai abstraktu, negyva ir beširdiška, gali taip pat atrodyti, kad valstybė nusmukusi dėl to, kad ją patenkina abstrakti veikla. Tačiau naujųjų laikų valstybės principas yra toks, kad viskas, ką individas atlieka, būtų tarpininkaujama jo valios." — „...Tačiau būtent tuo ir išreiškiama *pagarba* subjektyviai laisvei, kad su kiekvienu elgiamasi tik taip, kaip su juo gali būti elgiamasi."

Kas ką nori, — tegul veikia, jei užmoka tiek, kiek reikia.

Priedo pradžia tokia:

„Abi valstybės santvarkos pusės yra susijusios su individų teisėmis ir prievolėmis. Pažvelgę į prievoles, matome, kad dabar beveik visos jos paverstos pinigais. Karinė prievolė dabar yra beveik vienintelė asmens prievolė."

§ 300. „Pirmiausia veiklūs yra kiti du įstatymų leidžiamosios valdžios, kaip *viseto,* momentai: *monarcho* momentas, kuriam tenka aukščiausiasis sprendimas, ir *vyriausybės valdžia,* kaip patariamasis momentas, — ji konkrečiai pažįsta ir apžvelgia visumą bei daugeriopus jos bruožus ir turi čia *išsikristalizavusius* tikrus principus, taip pat nusimano ypač apie valstybės valdžios poreikius; ir galiausiai *luomų* elementas."

Monarcho valdžia ir vyriausybės valdžia sudaro... įstatymų leidžiamąją valdžią. Bet jeigu įstatymų leidžiamoji valdžia yra *visetas,* tai, priešingai, monarcho valdžia ir vyriausybės valdžia turėtų būti įstatymų leidžiamosios valdžios momentai. Čia prisidedantis *luomų* elementas yra *tik* įstatymų leidžiamoji valdžia, arba nuo monarcho ir vyriausybės valdžios *besiskirianti* įstatymų leidžiamoji valdžia.

§ 301. „*Luomų* elemento paskirtis yra tokia, kad bendrasis reikalas jame imtų egzistuoti nė tik *savaime,* bet ir *sau,* t. y. kad subjektyvios *formalios laisvės* momentas, viešoji sąmonė jame imtų egzistuoti kaip *empirinė daugelio* pažiūrų bei minčių *bendrybė.*"

Valstybės atžvilgiu luomų elementas yra civilinės visuomenės atstovas, kuris, atstovaudamas „daugeliui", yra valstybės priešybė. Tie „daugelis" kurį laiką bendrais reikalais *sąmoningai* turi rūpintis kaip savo pačių

reikalais, kaip *viešosios sąmonės* objektu, o Hėgelio nuomone, ta sąmonė yra ne kas kita, kaip „*empirinė daugelio* pažiūrų bei minčių *bendrybė*" (ir iš tikro būtent taip yra šių laikų monarchijoje, taip pat konstitucinėje monarchijoje). Būdinga, kad Hėgelis, kuris taip labai gerbia valstybės dvasią, dorovės dvasią, valstybės sąmonę, ima tiesiog jas niekinti, kai susiduria su jomis, turinčiomis tikrą empirinę formą.

Kaip tik čia misticizmo mįslė. Ta pati fantastinė abstrakcija, kuri *valstybės sąmonę* atranda neadekvačioje *biurokratijos*, žinojimo hierarchijos, formoje ir nekritiškai galvoja, kad šis neadekvatus egzistavimas esąs tikras *pilnavertis* egzistavimas,— ta pati mistinė abstrakcija irgi kuo ramiausiai pripažįsta, kad tikra *empirinė* valstybės dvasia, *viešoji sąmonė*, esanti paprastas „daugelio minčių bei pažiūrų" mišinys. Kaip biurokratijai ši abstrakcija primeta svetimą esmę, taip tikrajai esmei ji suteikia neadekvačią reiškimosi formą. Hėgelis suidealina biurokratiją ir viešąją sąmonę daro empirišką. Jis tikrą viešąją sąmonę gali nagrinėti kaip visišką atskirybę būtent todėl, kad atskirą sąmonę jis laiko viešąja sąmone. Juo mažiau Hėgeliui reikia rūpintis tikru valstybės dvasios egzistavimu, nes jis mano, kad tą dvasią jau visiškai realizavęs suteikdamas jai vadinamąsias egzistavimo formas. Kol valstybės dvasia lyg mistiška šmėkla vaidenosi pakiemėse, jai buvo visaip lankstomasi. Čia, kur ją galima paliesti rankomis, į ją beveik nepažvelgiama.

„Luomų elemento paskirtis yra tokia, kad bendrasis reikalas jame imtų egzistuoti ne tik *savaime*, bet ir *sau*." Ir jis egzistuoja sau kaip „viešoji sąmonė", kaip „*empirinė daugelio* pažiūrų bei minčių *bendrybė*".

„Bendrojo reikalo" tapimas subjektu — tas reikalas tapdamas darosi savarankiškas — čia parodomas kaip „bendrojo reikalo" gyvenimo proceso momentas. Užuot subjektams leidęs tapti objektais jiems pasineriant į „bendrąjį reikalą", Hėgelis „bendrajam reikalui" leidžia virsti „subjektu". Ne subjektams reikia „bendrojo reikalo" kaip tikro jų reikalo, o „bendrajam reika-

lui"— subjektų, kad jis galėtų *formaliai* egzistuoti. Tai yra „bendrojo reikalo" reikalas, kad jis egzistuotų ir kaip subjektas.

Čia reikia ypač įsidėmėti bendrojo reikalo *„būties pačios savaime"* ir jo *„būties sau"* skirtingumą. *„Bendrasis reikalas"* jau egzistuoja *„pats savaime"* kaip vyriausybės reikalas ir t. t.; jis egzistuoja nebūdamas *tikrai bendras* reikalas; toks jis yra mažiausiai, nes nėra *„civilinės visuomenės"* reikalas. Jis jau rado *esmingą* savaime esantį savo egzistavimą. Kad jis dar tampa ir tikra „viešąja sąmone", „empirine bendrybe",— tai gryna formalybė ir tartum tik *simboliškas* virtimas tikrove. „Formalus" bendrojo reikalo egzistavimas arba „empirinis" jo egzistavimas yra atskirtas nuo *substancialaus* jo *egzistavimo*. Iš tiesų čia yra taip: *savaime esantis* „bendrasis reikalas" nėra *tikrai bendras*, o tikras *empirinis* bendras reikalas tėra *formalus*.

Hėgelis atskiria vieną nuo kito *turinį* ir *formą*, *būtį pačią savaime* ir *būtį sau* ir pastarajai leidžia čionai pasirodyti kaip *formaliam* momentui. Turinys yra visai susiklostęs ir egzistuoja daugeliu formų, kurios nėra šio turinio formos, ir savaime aišku, kad formos — kuri dabar turi būti tikra turinio forma — turinys nėra tikras turinys.

Bendrasis reikalas yra susiformavęs, nebūdamas tikras tautos reikalas. Tikras tautos reikalas realizavosi tautai prie to neprisidedant. Luomų elementas yra *iliuzinis* valstybės reikalų tartum tautos reikalo *egzistavimas*. Iliuzija yra tai, kad *bendrasis reikalas* esąs bendras reikalas, visuomenės reikalas, arba *iliuzija* yra tai, kad tautos reikalas esąs bendrasis reikalas. Mūsų valstybėse, kaip ir Hėgelio teisės filosofijoje, šiuo požiūriu nueita taip toli, kad tautologiškas teiginys: „Bendrasis reikalas yra bendras reikalas" gali būti laikomas tik *praktinės sąmonės iliuzija. Luomų elementas* yra *politinė civilinės visuomenės iliuzija. Subjektyvi* laisvė Hėgeliui yra *formali* laisvė (žinoma, svarbu, kad tai, kas laisva, būtų daroma laisvai, kad laisvė būtų įsigalėjusi ne kaip nesąmoningas įgimtas visuomenės ins-

tinktas) būtent todėl, kad jis neparodo, jog objektyvi laisvė yra subjektyvios laisvės įgyvendinimas, jos reiškimasis. Kadangi Hėgelis numatytam arba tikram laisvės turiniui paskyrė mistinį reiškėją, tai tikras laisvės subjektas įgyja formalią reikšmę.

Kategorijos *pats savaime* atskyrimas nuo kategorijos *sau*, substancijos atskyrimas nuo subjekto, yra abstraktus misticizmas.

Pastaboje Hėgelis visai aiškiai apibūdina, kad „luomų elementas" esąs „formalus", „iliuzinis".

„Luomų elemento" ir *žinojimas*, ir *valia* iš dalies yra nereikšmingi, iš dalies verčia būgštauti, t. y. luomų elementas nėra *turiningas papildymas*.

1) „Tas vaizdinys, kurį paprasta sąmonė pirmiausia stengiasi sau susidaryti apie luomų konkurencijos būtinumą ar naudingumą, daugiausia reiškia maždaug tai, kad tautos atstovai arba netgi pati tauta *turinti geriausiai išmanyti*, kas jai naudinga, ir turinti neabejotinai geriausių norų įgyvendinti tai, kas geriausia. O dėl pirmosios, tai veikiau yra taip: tauta — kai šis žodis žymi atskirą valstybės narių dalį — sudaro tą dalį, kuri *nežino, ko pati nori*. Žinoti, ko nori, ir juo labiau žinoti, ko nori pati savaime esanti valia, protas,— tai nuodugnaus pažinimo" (kuris turbūt įgyjamas kanceliarijose) „ir supratimo vaisius, o tat būtent nėra tautos reikalas."

Gerokai toliau apie pačius luomus rašoma:

„Aukščiausieji valstybės tarnautojai būtinai geriau ir plačiau supranta valstybės įstaigų ir poreikių prigimtį, jie taip pat labiau įpratę ir įgudę tvarkyti valstybės reikalus ir *gali* be luomų daryti tai, kas geriausia, kaip jie nuolat irgi turi daryti tai, kas geriausia, kai yra luomų susirinkimai."

Ir savaime aišku, kad, esant Hėgelio aprašytai organizacijai, visa tai visiškai teisinga.

2) „O dėl luomų itin *gerų norų* daryti tai, kas visiems geriausia,— mes jau pirmiau esame sakę, jog minios pažiūroms ir apskritai negatyvumo požiūriu yra būdinga išankstinė nuomonė, kad vyriausybė esą vadovaujasi pikta ar bent jau ne tokia gera valia. Ta išankstinė nuomonė — jeigu būtų atsakoma tokia pačia forma — turėtų pirmiausia apkaltinti luomus tuo, kad jie, kilę iš atskirybės, susiję su privačiu požiūriu ir atskirais interesais, yra linkę naudoti savo veiklą atskirybės, privataus požiūrio ir atskirų interesų naudai darydami žalą bendram interesui, o kiti valstybės valdžios momentai, priešingai, jau savaime laikosi valstybės pozicijos ir yra atsidėję bendram tikslui."

Vadinasi, luomų *žinojimas* ir *valia* iš dalies nereikalingi, iš dalies — verčia būgštauti. Tauta nežino, ko

pati nori. Luomai valstybės reikalų neišmano taip gerai, kaip valdininkai, kurių monopolis yra tų reikalų išmanymas. Luomai nereikalingi įgyvendinant „bendrąjį reikalą". Valdininkai jį *gali* įgyvendinti be luomų, pagaliau jie *turi* daryti tai, kas geriausia, nepaisydami luomų. Taigi turinio požiūriu luomai yra vien prabanga. Todėl jų egzistavimas tikriausia žodžio reikšme tėra *forma*.

Toliau, jeigu kalbėsime apie luomų galvoseną, jų *valią*, tai ji verčia būgštauti, nes yra susijusi su privačiu požiūriu ir privačiais interesais. Iš tiesų ne bendrasis reikalas yra privatus luomų interesas, o privatus jų interesas yra bendras jų reikalas. Nagi ir įprotį turi tas „bendrasis reikalas"— pasiekti, kad bendro reikalo *forma* būtų valia, kuri nežino, ko pati nori, ar bent jau neturi ypatingo bendrybės žinojimo — ir dar įkūnyto valios, kurios tikras turinys yra bendrajam reikalui priešingas interesas!

Šių laikų valstybėse, kaip ir Hėgelio teisės filosofijoje, *suvokta, tikra bendrojo reikalo realybė tėra formali*, arba *tik tai, kas formalu, yra tikras bendras reikalas*.

Hėgeliui reikia priekaištauti ne dėl to, kad jis šių laikų valstybės esmę vaizduoja tokią, kokia ji yra, o dėl to, kad tai, kas yra, jis pateikia kaip *valstybės esmę*. Kad tai, kas protinga, yra tikra, įrodo kaip tik *neprotingos tikrovės prieštaringumas*,— ši tikrovė kiekviename žingsnyje yra priešinga tam, ką ji apie save kalba, o tai, ką ji apie save kalba, yra priešinga tam, kas ji yra.

Užuot parodęs, kad „bendrasis reikalas" sau yra „subjektyvus ir todėl tikrai pats egzistuoja", kad jis turi ir bendro reikalo formą, Hėgelis teparodo, kad bendrojo reikalo subjektyvumas yra *formos neturėjimas*,— juk forma be turinio turi būti beformė. Forma, kurią bendrasis reikalas įgyja tokioje valstybėje, kuri nėra bendrojo reikalo valstybė, gali būti tik deformuota, pati save klaidinanti, pati sau prieštaraujanti forma, *iliuzinė forma*, kuri ir parodys šį savo iliuziškumą.

Luomų elemento prabangą Hėgelis leidžia tik logikos labui. Bendrojo reikalo, kaip empirinės bendrybės, *būtis sau* turi turėti esatį. Hėgelis nesistengia adekvačiai realizuoti „bendrojo reikalo būtį sau", jis pasitenkina atradęs empirinę egzistenciją, kurią ši logikos kategorija gali išreikšti. Tokia egzistencija yra luomų elementas. Hėgelis pats nepraleidžia progos pridurti, kokia pasigailėtina ir prieštaringa yra ši egzistencija. Ir paskui Hėgelis paprastai sąmonei dar priekaištauja, kad ji nepasitenkina šia logine satisfakcija, kad ji reikalauja ne ištirpdyti tikrovę logikoje pasitelkus *savavališką* abstrakciją, o paversti logiką tikruoju daiktiškumu.

Aš sakau: *savavališka* abstrakcija. Kadangi vyriausybės valdžia nori *bendrojo reikalo*, jį pažįsta ir įgyvendina, kadangi ji kilusi iš tautos ir yra empirinis daugis (juk pats Hėgelis mus moko, kad čia kalbama ne apie visumą), tai kodėl gi neturėtų būti apibrėžta, kad vyriausybės valdžia yra „bendrojo reikalo būtis sau"? Arba kodėl „luomų" negalima laikyti bendrojo reikalo *būtimi pačia savaime*, kadangi, tik vyriausybėje įsikūnydamas, dalykas darosi aiškus ir apibrėžtas, jis realizuojasi ir tampa savarankiškas?

Tačiau tikras prieštaravimas yra štai koks: juk „bendrasis reikalas" kur nors valstybėje turi būti *atstovaujamas* kaip „tikras", kaip „empiriškai bendras reikalas"; jis turi kur nors pasirodyti užsidėjęs bendrybės karūną ir apsisiautęs jos mantija, o dėl to jis savaime tampa vaidmeniu, iliuzija.

Čia kalbama apie prieštaravimą. „Bendrybė" kaip „*forma*", kaip kažkas įvilkta į „bendrybės formą" ir „bendrybė kaip turinys" prieštarauja viena kitai.

Pavyzdžiui, moksle „pavienis asmuo" gali atlikti bendrą reikalą, ir visuomet jį atlieka pavieniai asmenys. Tačiau tikra bendrybe jis tampa tik tada, kai jis yra ne atskiro asmens, o visuomenės reikalas. Tai keičia ne tik formą, bet ir turinį. Bet čia kalbama apie valstybę, kurioje pati tauta yra bendrasis reikalas.

 Čia kalbama apie valią, kuri tikrai egzistuoja kaip rū-

šies valia tik įsikūnijusi save suvokusioje tautos valioje. Ir, be to, čia kalbama apie valstybės idėją.

Šių laikų valstybė, kurioje „bendrasis reikalas" ir rūpinimasis juo yra monopolis, o kita vertus, monopoliai yra įgiję tikrų bendrų reikalų reikšmę,— ši valstybė sugalvojo keistą dalyką — pasisavinti „bendrąjį reikalą" *tik* kaip *formą* (tiesa yra ta, kad tik *forma* čia yra bendras reikalas). Šitaip šių laikų valstybė atrado adekvačią savo turinio formą,— pastarasis tik tariamai yra tikras bendras reikalas.

Konstitucinė valstybė yra tokia valstybė, kurioje valstybės interesas kaip tikras tautos interesas *tėra* formalus, bet kaip *tam tikra forma* jis egzistuoja greta tikros valstybės. Čia valstybės interesas *formaliai* vėl pasidarė tikras kaip tautos interesas, bet jam ir reikia turėti tik šią *formalią tikrovę*. Šis valstybės interesas tapo tautos gyvenimo *formalumu*, haut goût *, *ceremonija*. *Luomų* elementas yra *sankcionuotas, teisėtas* konstitucinių valstybių *melas: valstybė* esanti *tautos interesas* arba *tauta — valstybės interesas*. Iš *turinio* paaiškės šis melas. Kaip *įstatymų leidžiamoji* valdžia šis melas įsitvirtino būtent todėl, kad įstatymų leidžiamosios valdžios turinys yra bendrybė, o ji pati yra daugiau žinojimo negu valios dalykas, yra *metafizinė* valstybės *valdžia*. Tas pats melas, būdamas vyriausybės valdžia ir t. t., būtinai turėjo arba tuojau pat išnykti, arba virsti tiesa. Metafizinė valstybės valdžia buvo tinkamiausia metafizinės, bendros valstybės iliuzijos buveinė.

„Šiek tiek pagalvojus, paaiškėja, kad luomų teikiama visuotinės gerovės ir viešosios laisvės garantija priklauso ne nuo ypatingo jų supratimo, o iš dalies turbūt nuo to, kad aukštesniųjų valdininkų supratimą *papildo* (!!) atstovų supratimas,— tai pasakytina daugiausia apie toliau nuo aukštesnės valdžios akių esančių valdininkų veiklą, ypač kai turi būti tenkinami neatidėliojami ir specialesni poreikiai, šalinami trūkumai, kuriuos atstovai mato visai aiškiai; tačiau iš dalies ši garantija priklauso nuo to poveikio, kurį daro laukiama daugelio kontrolė, ir, be to dar, vieša kontrolė, jau iš anksto verčianti kuo geriau gilintis į reikalus bei pateiktinus projektus ir įgyvendinti juos tik vadovaujantis gryniausiais mo-

* — prieskoniu. *Red.*

tyvais,— toks spaudimas taip pat daro poveikį pačių luomų nariams."

„Taigi, kalbant apskritai apie garantiją, kuri ypač priklausanti nuo luomų, pasakytina, kad čia su jais bendradarbiauja taip pat *bet kuris kitas valstybės institutas*, padėdamas garantuoti viešąją gerovę ir protingą laisvę, o nuo kai kurių šių institutų, pavyzdžiui, monarcho suverenumo, sosto paveldėjimo, teisėtvarkos ir t. t., ši garantija priklauso dar labiau. Todėl, norint suprasti *savitą* luomų sąvokos apibrėžimą, reikia gilintis į tą faktą, kad, *santykiaudamas su valstybe*, ima *egzistuoti* subjektyvus bendros laisvės momentas, šiame dėstyme civiline visuomene pavadintos sferos savas supratimas ir sava valia. Iš filosofijos požiūrio, kaip ir visur kitur, išplaukia, kad šis momentas yra į visetą išsivysčiusios idėjos apibrėžimas, ta vidinė būtinybė, kurios negalima painioti su *išorinėmis būtinybėmis* ir *naudingais dalykais*."

Viešąją bendrą laisvę esą *garantuoja* kiti valstybės institutai; luomai esą šios laisvės savigarantija. Tauta luomų susirinkimams, kuriuos ji laiko savo interesų garantija, teikia daugiau reikšmės negu kitiems institutams, kurie turi, pačiai tautai nedalyvaujant, apsaugoti nuo pavojų jos laisvę, patys nebūdami šios laisvės apraiškomis. Luomų sulyginimas su kitais institutais, kaip daro Hėgelis, prieštarauja luomų esmei.

Šią mįslę Hėgelis įmena, kai jis „savitą luomų sąvokos apibrėžimą" įžvelgia tame fakte, kad, *„santykiaudami su valstybe*, luomuose ima *egzistuoti* civilinės visuomenės savas supratimas ir sava valia". Tai *civilinės visuomenės atspindys valstybėje*. Kaip biurokratai yra *valstybės atstovai* civilinės visuomenės atžvilgiu, taip luomai yra *civilinės visuomenės atstovai* valstybės atžvilgiu. Vadinasi, čia visada esama *sandėrio* tarp dviejų *priešingų valių*.

Šio paragrafo *priede* rašoma:

„Vyriausybės požiūris į luomus neturi būti *iš esmės* priešiškas, ir tikėjimas, kad toks priešiškas santykis būtinas, yra liūdna klaida."

Reikėtų sakyti „liūdna tiesa".

„Vyriausybė — ne partija, kuri yra kitos partijos priešybė."

Priešingai.

„Mokesčių, kuriuos patvirtina luomai, jau negalima laikyti *dovana* valstybei: jie yra patvirtinami pačių patvirtinančiųjų labui."

Įprasta *manyti*, kad mokesčių patvirtinimas konstitucinėje valstybėje būtinai yra *dovana*.

„Tikroji luomų reikšmė yra tokia, kad jų dėka *valstybė patenka į subjektyvią tautos sąmonę* ir tauta ima dalyvauti valstybės reikaluose."

Pastarasis teiginys visiškai teisingas. Luomų atstovaujama tauta *ima* dalyvauti valstybės reikaluose, o valstybė patenka į subjektyvią jos sąmonę kaip anapusiška valstybė. Betgi kaip gali Hėgelis šią *pradžią* laikyti visa *realybe?*

§ 302. „Laikomi *tarpininkaujančiu* organu, luomai yra apskritai tarp vyriausybės iš vienos pusės ir tautos, suskilusios į atskiras sferas ir individus,—iš kitos. Luomų paskirtis iš jų reikalauja pritarti ir *valstybės* bei *vyriausybės sumanymams* bei *galvosenai*, ir *atskirų* sluoksnių bei *pavienių asmenų interesams*. Kartu ši luomų padėtis turi luomams ir organizuotai vyriausybės valdžiai bendro tarpininkavimo reikšmę: dėl šio tarpininkavimo nei valdovo valdžia nebūna izoliuota *kraštutinybė*, taigi ji nesireiškia tiesiog kaip viešpataujančio asmens prievarta ir savivalė, nei ypatingi bendruomenių, korporacijų ir individų interesai neizoliuojami, o juo labiau pavieniai asmenys nepavirsta *minia* ir *sambūriu*, nesusidaro neorganiškos nuomonės bei nesukelia sau neorganiško noro, netampa vien masiška organiškai valstybei priešinga jėga."

Hėgeliui visą laiką vienoje pusėje yra valstybė ir vyriausybė, jo laikomos tapačiomis, o kitoje — į atskiras sferas ir individus suskilusi tauta. Būdami *tarpininkaujantis* organas, luomai yra tarp jų. Luomai yra vidurys, kur turi susitikti ir susivienyti „valstybės bei vyriausybės sumanymai bei galvosena" su „atskirų sluoksnių bei pavienių asmenų sumanymais ir galvosena". Šių „priešingų sumanymų bei galvosenų" tapatybę, kurioje kaip tik turėtų glūdėti valstybės idėja, *simboliškai* išreiškia *luomai*. Sandėris tarp valstybės ir civilinės visuomenės iškyla kaip *ypatinga* sfera. Luomai yra *valstybės ir civilinės visuomenės sintezė*. Tačiau neparodyta, kaip luomai turėtų pradėti vienyti ir apimti dvi viena kitai prieštaraujančias galvosenas. Valstybėje *luomai* yra *nustatytas prieštaravimas* tarp valstybės ir civilinės visuomenės. Kartu jie yra *reikalavimas išspręsti* šį prieštaravimą.

„Kartu ši luomų padėtis turi luomams ir *organizuotai* vyriausybės valdžiai bendro tarpininkavimo reikšmę" ir t. t.

Luomai ne tik *tarpininkauja* tautai ir vyriausybei. Jie „valdovo valdžiai" trukdo tapti izoliuota *„kraštutinybe"*, kuri dėl to reikštųsi „tiesiog kaip viešpataujančio asmens prievarta ir savivalė"; jie taip pat trukdo „izoliuoti" „ypatingus" interesus ir t. t., taip pat — „pavieniams asmenims pavirsti *minia* ir *sambūriu*". Šis tarpininkavimas yra bendras luomams ir organizuotai vyriausybės valdžiai. Valstybėje, kurioje „luomų padėtis" trukdo „pavieniams asmenims pavirsti *minia* arba *sambūriu*, jiems susidaryti neorganišką nuomonę bei sukelti sau neorganišką norą, tapti vien masiška organiškai valstybei priešinga jėga", *„organiška* valstybė" egzistuoja už „minios" ir „sambūrio", kitaip sakant, tokioje valstybėje „minia" ir „sambūris" priklauso valstybės organizacijai,— tiktai jų „neorganiška nuomonė bei neorganiškas noras" neturi tapti „valstybei priešingais nuomone ir noru"; esant tokiai *apibrėžtai* krypčiai, susidarytų „organiška" nuomonė ir kiltų „organiškas" noras. Taip pat ir ši „masiška jėga" tėra tik „masiška", tad protas įgyjamas ne masėse ir dėl to masės negali išsijudinti, o jas išjudinti ir panaudoti kaip masišką jėgą gali „organiškos valstybės" monopolistai. Ne ten, kur „ypatingi bendruomenių, korporacijų ir pavienių asmenų interesai" atsiskiria nuo valstybės, o ten, kur „pavieniai asmenys virsta *minia* ir *sambūriu*, susidaro neorganišką nuomonę bei neorganišką norą, tampa vien masiška organiškai valstybei priešinga jėga",— kaip tik ten paaiškėja, kad ne koks „ypatingas interesas" prieštarauja valstybei, o „tikra, organiška, bendra minios ir sambūrio mintis" nėra „organiškos valstybės mintis", kuri realizuojama ne šioje valstybėje. Kas gi leidžia luomams būti tarpininku, prieštaraujančiu šiai kraštutinybei? Tik tai, kad „ypatingi bendruomenių, korporacijų ir individų interesai izoliuojasi", arba tai, kad izoliuoti jų interesai, *padedami luomų, suveda sąskaitas su valstybe*, o kartu ir tai, kad „minios ir sambūrio neorganiška nuomonė bei neorganiškas noras" savo *valią* (savo veiklą) išreiškė luomų sukūrimu, o savo „nuomonę"— luomų veiklos

apibūdinimu ir gėrėjosi apgaulingu savęs suobjektinimu. „Luomai" valstybę apsaugo nuo neorganiško sambūrio tik dezorganizuodami šį sambūrį.

Tačiau *luomai* tarpininkaudami kartu turi siekti, kad „ypatingi bendruomenių, korporacijų ir individų interesai" netaptų „izoliuoti". To jie siekia 1) sudarydami sandėrį su „valstybės interesu" ir 2) patys būdami šių ypatingų interesų *„politinė* izoliacija", šią *izoliaciją* paversdami *politiniu aktu,* remdamiesi tuo, kad jų dėka šie „izoliuoti interesai" įgyja „bendro intereso" reikšmę.

Pagaliau luomai tarpininkaudami turi neleisti, kad valdovo valdžia *„izoliuotųsi"* kaip *„kraštutinybė"* (kuri „dėl to *reikštųsi* tiesiog kaip viešpataujančio asmens prievarta ir savivalė"). Tai teisinga tada, kai luomai suvaržo *valdovo valdžios principą* (savivalę) arba bent jau pažaboja šio principo judėjimą ir kai jie patys tampa valdovo valdžios dalininkais, bendrininkais. Dėl to valdovo valdžia arba iš tikrųjų nustoja buvusi valdovo valdžios kraštutinybė (o valdovo valdžia egzistuoja tik būdama kraštutinybė, vienašališkumas, nes ji nėra organiškas principas), ji tampa *tariama valdžia,* simboliu, arba tepraranda savivalės ir tiesioginės viešpataujančio asmens prievartos *regimybę.*

Luomai tarpininkaudami neleidžia „izoliuotis" ypatingiems interesams ir parodo, kad šis izoliavimasis yra *politinis* aktas. Jie *tarpininkaudami neleidžia* valdovo valdžiai izoliuotis kaip kraštutinybei, iš dalies patys tapdami valdovo valdžios dalimi, iš dalies vyriausybės valdžią paversdami *kraštutinybe.*

„Luomuose" susieina visi šių laikų valstybės organizacijos prieštaravimai. Jie yra daugialypiai „tarpininkai", nes įvairiais atžvilgiais jie yra „įtarpis".

Reikia pasakyti, kad Hėgelis mažiau aptaria luomų veiklos turinį, įstatymų leidžiamąją valdžią negu luomų *padėtį,* politinį jų rangą.

Be to, dar pasakytina, kad, anot Hėgelio, *luomai* pirmiausia yra *„apskritai* tarp *vyriausybės iš vienos pusės* ir *tautos,* suskilusios į atskiras sferas ir indivi-

dus,— *iš kitos*", o jų padėtis, kaip parodyta anksčiau, „turi luomams ir organizuotai vyriausybės valdžiai *bendro* tarpininkavimo reikšmę".

O dėl pirmosios luomų padėties, tai, būdami joje, *luomai* yra tauta vyriausybės atžvilgiu, bet *tauta — en miniature* *. Tai yra opozicinė jų padėtis. Dėl antrosios padėties pasakytina, kad čia luomai yra vyriausybė tautos atžvilgiu, bet išplėstoji vyriausybė. Tai konservatyvi jų padėtis. Luomai patys yra dalis vyriausybės valdžios tautos atžvilgiu, bet kartu jie turi tokią reikšmę, kad vyriausybės atžvilgiu gali būti laikomi tauta.

Anksčiau Hėgelis „įstatymų leidžiamąją valdžią" apibūdino „kaip visetą" (§ 300). *Luomai* iš tikrųjų yra šis *visetas*, valstybė valstybėje, bet būtent iš to *matyti*, kad valstybė yra ne visetas, o dualizmas. Luomai yra valstybė visuomenėje, kuri *nėra* valstybė. Valstybė yra *tiesiog vaizdinys*.

Pastaboje Hėgelis rašo:

„Vienas svarbiausių logikos požiūrių yra toks, kad tam tikras momentas, kuris, būdamas priešybė, užima kraštutinybės padėtį, dėl to, kad jis kartu yra *vidurys*, nustoja buvęs tam tikras momentas ir tampa *organišku* momentu."

(Taigi luomų elementas yra 1) tautos kraštutinybė vyriausybės atžvilgiu, bet 2) kartu yra vidurys tarp tautos ir vyriausybės, arba jis yra *prieštaravimas* pačioje *tautoje*. *Luomų* ir *tautos* priešingybė daro vyriausybės ir tautos priešingybę įtarpiu. Luomai savo santykio su vyriausybe požiūriu yra tautos padėtyje, bet savo santykio su tauta požiūriu — vyriausybės padėtyje. Kai tauta reiškiasi kaip *vaizdinys*, kaip fantazija, iliuzija, kaip *atstovybė*, kai *įsivaizduotoji* tauta,— arba luomai,— būdama *ypatinga valdžia*, yra atskirta nuo tikros tautos,— tada įveikiamas tikras prieštaravimas tarp tautos ir vyriausybės. Tauta čia jau taip apdorota, kaip ir turi būti apdorota, kad ji tiktų nagrinėjamam organizmui,— vadinasi, kad neturėtų lemiamos reikšmės.)

* — *miniatiūra. Red.*

„Kalbant apie čia nagrinėjamą objektą, pabrėžti šį aspektą yra juo svarbiau, kad dažnai pasitaikantis, bet itin pavojingas prietaras yra toks, jog luomai traktuojami daugiausia kaip vyriausybės *priešybė*, lyg tai būtų esminė jų padėtis. *Luomų elementas* išryškėja kaip organiškas elementas, t. y. viseto elementas, *tik atlikdamas tarpininkavimo funkciją*. Dėl to pats *prieštaravimas* virsta paprasčiausia *iliuzija*. Jei prieštaravimas *reikšdamasis* nebūtų susijęs tik su paviršutiniškais dalykais, o būtų *iš tikro substancialus prieštaravimas*, tai valstybei grėstų pražūtis.— Kad antagonizmas nėra toks, atsižvelgę į dalyko prigimtį, galime spręsti iš to, jog jis atsiranda tada, kai viena kitai prieštaraujančios pusės yra ne esminiai valstybės organizmo elementai, o labiau specialūs ir ne tokie reikšmingi momentai, ir aistra, kuri vis dėlto susijusi su šiuo turiniu, virsta godžiu partijų siekimu tenkinti vien subjektyvų interesą, pavyzdžiui, laimėti aukštesnių valstybės postų."

Priede rašoma:

„Valstybės sanivarka iš esmės yra tarpininkavimo sistema."

§ 303. „*Bendrojo* luomo,— tiksliau sakant, luomo, paskyrusio save *tarnauti vyriausybei*,— tiesioginio pašaukimo tikslas yra iš esmės veikti bendrybės labui; kaip įstatymų leidžiamosios valdžios *luomų elementas* — *privatusis luomas* įgyja *politinę reikšmę* ir tampa politiškai veiksmingas. Šis privatusis luomas čia negali būti nei paprasta nediferencijuota masė, nei į savo atomus suskilusi minia, o tegali būti tai, *kas jis jau yra*, būtent — suskilęs į luomą, kuris remiasi substancialiu santykiu, ir į luomą, kuris remiasi ypatingais poreikiais ir juos įtarpinančiu darbu. Tik taip *valstybėje* egzistuojanti tikra *atskirybė* šiuo požiūriu iš tiesų susyja su bendrybe."

Čia turime mįslės įminimą. „Kaip įstatymų leidžiamosios valdžios luomų elementas — *privatusis luomas* įgyja *politinę reikšmę*." Aišku, kad *privatusis luomas* įgyja šią reikšmę remdamasis tuo, kas jis yra, remdamasis savo *diferenciacija civilinėje visuomenėje* (bendrąjį luomą Hėgelis jau apibūdino kaip luomą, paskyrusį save tarnauti vyriausybei; vadinasi, įstatymų leidžiamojoje valdžioje bendrajam luomui atstovauja vyriausybės valdžia).

Luomų elementas yra *politinė privačiojo luomo*, nepolitinio luomo, *reikšmė*, taigi contradictio in adjecto *. Kitaip tariant, *privatusis luomas* (toliau — apskritai privačiojo luomo skirtingumas), kokį jį yra aprašęs Hėgelis, turi *politinę* reikšmę. *Privatusis luomas* priklauso šios valstybės esmei, jos politikos sričiai. To-

* — apibrėžimo prieštaringumas. *Red.*

dėl jam Hėgelis ir suteikia *politinę reikšmę*, t. y. kitokią negu jo tikroji reikšmė.

Pastaboje rašoma:

„Tai prieštarauja kitam paplitusiam požiūriui, kad privatusis luomas — įstatymų leidžiamojoje valdžioje pasiekęs tokią padėtį, jog *dalyvauja* tvarkant bendrus reikalus,— čia turi reikštis *pavienių asmenų* pavidalu — ir tada, kai jie renka atstovus šiai funkcijai, ir net tada, kai kiekvienas balsuoja pats. Šis atomistinis, abstraktus požiūris išnyksta jau šeimoje ir civilinėje visuomenėje, kur pavienis asmuo reiškiasi tik būdamas bendrybės narys. Tačiau valstybė iš esmės yra organizacija, susidariusi iš tokių narių, kurie *savaime* yra sluoksniai, ir nė vienas momentas valstybėje negali būti neorganiška minia. *Daugelis*, būdami pavieniai asmenys,— taip dažniausiai ir suprantama tauta,— turbūt sudaro *visumą*, bet tik kaip *minia* — beformė masė, kurios judesiai ir veiksmai būtent todėl ir būtų tik stichiški, neprotingi, laukiniai ir baisūs."

„Požiūris, kuris jau esamas tų sluoksnių bendrijas vėl išsklaido ir paverčia individų minia, kai tos bendrijos įžengia į politikos sritį, t. y. ima laikytis *aukščiausios konkrečios bendrybės* pozicijos,— šis požiūris kartu *atplėšia vieną nuo kito civilinį ir politinį gyvenimą* ir priverčia pastarąjį, taip sakant, pakibti ore, nes jo pamatas būtų tik abstraktus savivalės ir nuomonės vienumas, taigi atsitiktinybė, o ne pats savaime *tvirtas* ir *teisėtas* pagrindas."

„Nors vadinamųjų teorijų požiūriu apskritai *civilinės visuomenės luomai* ir *luomai politine* reikšme vieni nuo kitų smarkiai skiriasi, *kalba* vis dėlto išsaugojo tą vieningumą, kuris ir šiaip jau *buvo anksčiau*."

„*Bendrasis* luomas, tiksliau sakant, luomas, paskyręs save *tarnauti vyriausybei*."

Hėgelis remiasi prielaida, kad *bendrasis* luomas „tarnauja vyriausybei". Jis mano, kad bendrasis protas yra „luominis ir pastovus".

„Kaip *luomų* elementas... įgyja" ir t. t. *Privačiojo luomo* „politinė reikšmė ir veiksmingumas" yra *ypatinga* jo reikšmė ir *ypatingas* veiksmingumas. *Privatusis luomas* nevirsta *politiniu luomu*, o savo politinį veiksmingumą ir politinę reikšmę įgyja būdamas *privatusis luomas*. Jis šiaip jau neturi politinės reikšmės ir politinio veiksmingumo. Politinis privačiojo luomo veiksmingumas ir politinė reikšmė yra *politinis jo paties veiksmingumas ir politinė reikšmė*. Vadinasi, privatusis luomas į politikos sferą gali įžengti tik remdamasis *luominiais civilinės visuomenės skirtumais*. *Luominiai* civilinės visuomenės *skirtumai* tampa politiniais skirtumais.

Jau *kalba*, sako Hėgelis, išreiškia *civilinės visuomenės luomų* ir *luomų politine reikšme* tapatybę — „vieningumą", „kuris ir šiaip jau *buvo anksčiau*",— vadinasi, turėtume padaryti išvadą, kad jo dabar jau nebėra.

Hėgelis nustato, kad „taip *valstybėje* egzistuojanti tikra *atskirybė* šiuo požiūriu iš tiesų susyja su bendrybe". *Tokiu būdu „civilinis ir politinis gyvenimas" esą neatskiriami vienas nuo kito ir įgyvendinama jų „tapatybė"*.

Hėgelis argumentuoja taip:

„Tuose sluoksniuose" (šeimoje ir civilinėje visuomenėje) „jau esama *bendrijų*." Kaip galima norėti jas „vėl išsklaidyti ir paversti individų minia, kai tos bendrijos įžengia į politikos sritį, t. y. ima laikytis *aukščiausios konkrečios bendrybės* pozicijos"?

Svarbu tiksliai pasekti šią minčių eigą.

Hėgelio tapatybės viršūnė — jis pats tai pripažįsta — buvo *viduramžiai*. Čia tapatūs buvo apskritai *civilinės visuomenės luomai* ir *luomai politine reikšme*. Viduramžių dvasią galima taip nusakyti: civilinės visuomenės luomai ir luomai politine reikšme buvo tapatūs, nes civilinė visuomenė buvo politinė visuomenė, nes organiškas civilinės visuomenės principas buvo valstybės principas.

Tačiau Hėgelis remiasi *„civilinės visuomenės"* ir *„politinės valstybės"*, kaip dviejų tvirtų priešybių, dviejų tikrai skirtingų sferų, *atsiskyrimu*. Žinoma, šis atsiskyrimas *tikrai* yra *šių laikų* valstybėje. Civilinių ir politinių luomų tapatybė buvo civilinės ir politinės visuomenės *tapatybės išraiška*. Ši tapatybė išnyko. Hėgelis daro prielaidą, kad ji yra išnykusi. Vadinasi, civilinių ir politinių luomų tapatybė, jeigu ji išreikštų tikrąją padėtį, dabar te*galėtų* būti daugiau civilinės ir politinės visuomenės *atsiskyrimo* išraiška! Arba veikiau tik civilinių ir politinių luomų *atsiskyrimas* išreiškia *tikrąjį šių laikų* civilinės ir politinės visuomenės tarpusavio santykį.

Antra. Hėgelis čia kalba apie *politinius* luomus visai kitokia prasme: anie viduramžių *politiniai luomai, tapatinami su civilinės visuomenės luomais,* buvo kitokie.

Visa viduramžių luomų esatis buvo politinė, jų esatis buvo valstybės esatis. Jų *įstatymų leidžiamoji veikla, imperijos mokesčių tvirtinimas* buvo tik *ypatinga bendros* politinės jų reikšmės ir veiksmingumo apraiška. Jų luomas buvo jų valstybė. Santykis su imperija buvo tik sutartimi išreikštas šių skirtingų valstybių santykis su *nacija,* nes politinė valstybė, kitaip negu civilinė visuomenė, tiktai *atstovavo nacijai.* Nacija buvo tų įvairių korporacijų ir t. t. point d'honneur *, κατ εξοχην ** politinė idėja, ir tik nacija būdavo apmokestinama ir t. t. Toks buvo įstatymų leidžiamųjų luomų santykis su imperija. Maždaug tokia pati buvo luomų padėtis *atskirose kunigaikštystėse. Kunigaikščiai, suverenai* čia buvo *atskiras* luomas, turintis tam tikrų privilegijų, bet jo valdžia taip pat buvo suvaržyta kitų luomų privilegijų. (Graikijoje civilinė visuomenė buvo politinės visuomenės *vergas.*) Bendras *įstatymų leidžiamasis* civilinės visuomenės luomų *veiksmingumas* jokiu būdu nereiškė, kad *privatusis luomas* įgijo *politinės* reikšmės ir veiksmingumo, o priešingai, šis veiksmingumas tebuvo *tikros ir bendros* politinės jų reikšmės ir veiksmingumo apraiška. Jų pasirodymas įstatymų leidžiamosios valdžios pavidalu tik papildė suverenią ir vyriausybinę (vykdomąją) jų valdžią; tai veikiau reiškė, kad visai bendrą reikalą jie ėmė traktuoti kaip *privatų,* suverenumą — kaip *privatųjį luomą. Patys* civilinės visuomenės luomai viduramžiais buvo kartu ir įstatymų leidžiamieji luomai, nes jie *nebuvo* privatieji luomai, kitaip sakant, nes *privatieji luomai* buvo politiniai luomai. Viduramžių luomai, būdami politinis luomų elementas, neįgijo jokio naujo apibrėžimo. Jie tapo *politiniu* luomų elementu ne todėl, kad prisidėjo prie įstatymų leidimo, bet jie prisi-

* — garbės klausimas. *Red.*
** — daugiausia. *Red.*

dėjo prie įstatymų leidimo todėl, kad buvo *politinis* luomų elementas, ir tokiu mastu, kokiu jie buvo toks elementas. Ką bendro visa tai turi su Hėgelio *privačiuoju luomu*, kuris kaip *įstatymų leidžiamasis elementas* imasi politinės bravūriškos arijos, leidžiasi apimamas ekstazės, įgyja ypatingą, nuostabią, nepaprastą politinę reikšmę ir veiksmingumą?

Šis minčių dėstymas rodo visus kartu Hėgelio traktuotės *prieštaravimus*.

1) Hėgelis padarė prielaidą, kad civilinė visuomenė ir politinė valstybė yra viena nuo kitos *atsiskyrusios* (dabartinė būklė), ir tai jis apibūdino kaip *būtiną idėjos momentą*, kaip absoliučią proto tiesą. Jis pavaizdavo *dabartinę* politinės valstybės formą, kuriai esant įvairios valdžios sritys yra viena nuo kitos *atsiskyrusios*. Tikrai, *veikiančiai* valstybei jis suteikė kūną — biurokratiją ir iškėlė ją, kaip žinančią dvasią, virš civilinės visuomenės materializmo. Pačią savaime esančią valstybės bendrybę jis priešpriešino atskiriems civilinės visuomenės interesams bei jos poreikiams. Žodžiu, jis visur rodo civilinės visuomenės ir valstybės *konfliktą*.

2) Civilinę visuomenę, kaip *privatųjį luomą*, Hėgelis priešpriešina politinei valstybei.

3) Įstatymų leidžiamosios valdžios *luomų* elementą jis apibūdina kaip paprastą *politinį* civilinės visuomenės *formalizmą*, kaip *reflektyvų civilinės visuomenės santykį su valstybe* ir kaip tokį reflektyvų santykį, kuris nekeičia valstybės *esmės*. Reflektyvus santykis taip pat yra svarbiausia esmingų skirtybių tapatybė.

Kita vertus, Hėgelis nori:

1) kad civilinė visuomenė, save konstruodama kaip įstatymų leidžiamąjį elementą, nebūtų nei paprasta nesusiskaidžiusi masė, nei į savo atomus suskilusi minia. Jis nori, kad *civilinis ir politinis gyvenimas nebūtų* atsiskyrę vienas nuo kito.

2) Jis užmiršta, kad kalbama apie reflektyvų santykį, ir pačius civilinius luomus paverčia politiniais luomais, bet vėlgi tik įstatymų leidžiamosios valdžios

požiūriu, tad pats jų veiksmingumas įrodo jų atskirumą.

Luomų elementą Hėgelis paverčia *atskirumo* išraiška, bet kartu šis elementas turi atstovauti nesamai tapatybei. Hėgelis žino, kad civilinė visuomenė ir politinė valstybė yra viena nuo kitos atsiskyrusios, bet jis nori, kad valstybėje būtų išreikšta jos vienybė, ir tai turi būti atlikta taip, kad patys civilinės visuomenės luomai kartu sudarytų ir įstatymų leidžiamosios bendrijos *luomų* elementą (plg. XIV, X [26]).

§ 304. „Pats politinio luomų elemento apibrėžimas kartu apima ankstesnėse sferose jau buvusį luomų skirtumą. Iš pradžių abstrakti jo pozicija, būtent *empirinės bendrybės kraštutinybės* pozicija *valdovo* arba apskritai *monarcho* principo atžvilgiu,— tik joje glūdi *dermės galimybė* ir kartu taip pat *priešiškos* konfrontacijos *galimybė*,— ši abstrakti pozicija tampa protingu santykiu (silogizmu, plg. 302 paragrafo pastabą) tik dėl to, kad ima egzistuoti jos *įtarpinimas*. Kaip valdovo valdžios požiūriu vyriausybės valdžia jau turi šį apibrėžimą (§ 300), taip ir luomų požiūriu kuris nors jų momentas turi būti apibrėžiamas taip, kad jis iš esmės egzistuotų kaip vidurio momentas."

§ 305. „Vienas civilinės visuomenės luomų turi principą, kuris savaime gali konstituotis kaip šis politinis santykis, tai — luomas, kuris vadovaujasi natūralia dorove, kurio pagrindas yra šeimos gyvenimas, o turint galvoje pragyvenimą,— žemės nuosavybė; tad savo ypatingybės požiūriu šis luomas turi — drauge su valdovo elementu — pačiu savimi besiremiantį norą ir natūralią paskirtį, kuriuos apima valdovo elementas."

§ 306. „Politinės padėties ir politinės reikšmės atžvilgiu šis luomas labiau konstituojasi, nes jo turtą yra padariusi nepriklausomą ir nuo valstybės turto, ir nuo verslo nepatikimumo, pelno vaikymosi ir apskritai nuo nuosavybės nepastovumo — taip pat nuo vyriausybės valdžios bei minios palankumo — ir netgi *nuo jo paties savivalės* ta aplinkybė, kad šio luomo nariai, linkę šiai paskirčiai, neturi teisės, kurią turi kiti piliečiai,— iš dalies laisvai disponuoti visa savo nuosavybe, iš dalies būti tikriems, jog tą nuosavybę paveldės vaikai vienodos meilės pagrindu; taip turtas tampa *nenusavinamu*, majorato suvaržytu *paveldimu turtu*."

Priedas. „Šiam luomui būdingas savarankiškesnis noras. Apskritai žemvaldžių luomas suskyla į apsišvietusiąją luomo dalį ir valstiečių luomą. Tačiau šiųdviejų luomų rūšių priešybė yra verslo luomas, priklausantis nuo poreikių ir jais besiremiantis, ir bendrasis luomas, kuris iš esmės priklauso nuo valstybės. Žemvaldžių luomo pasitikėjimą savimi ir tvirtumą gali dar padidinti majorato institutas, kuris pageidautinas vis dėlto tik politiniu požiūriu, nes su juo susijusi auka politinio tikslo vardan,— kad pirmagimis galėtų gyventi nepriklausomas. Majoratas grindžiamas tuo, kad valstybei reikia pasikliauti ne vien galvosenos galimybe, bet ir būtinybe. Žinoma, galvosena nėra susaistyta turto, bet čia reliatyviai

būtinas sąryšis yra toks, kad turintis savarankišką turtą nėra varžomas išorinių aplinkybių, gali nekliudomas veikti ir būti naudingas valstybei. Tačiau ten, kur politinių institutų nėra, majoratų steigimas ir jiems palankių sąlygų sudarymas yra tik grandinės, kuriomis sukaustoma privatinės teisės laisvė, todėl arba majoratams turi būti suteikta politinė prasmė, arba jie artės prie žlugimo."

§ 307. „Šios substancialaus luomo dalies teisė šitaip vienu požiūriu yra pagrįsta *natūraliu šeimos principu*, bet kartu tas principas didelių aukų kaina iškreipiamas siekiant *politinio tikslo*, dėl to šis luomas suorientuojamas iš esmės veikti to tikslo vardan ir taip pat dėl to šitokią jo paskirtį lemia bei *įteisina kilmė*, taigi čia atkrinta išrinkimo atsitiktinumas. Tuo būdu šis luomas įgyja tvirtą substancialią poziciją tarp abiejų kraštutinybių subjektyvios savivalės arba atsitiktinumo, ir kadangi jam būdingas valdovo valdžios momento panašumas, tai jis ir kita kraštutinybė taip pat turi kitokių vienodų poreikių ir vienodų teisių, taigi kartu šis luomas tampa sosto ir visuomenės ramsčiu."

Hėgelis parodė fokusą: kilmingus perus, paveldimą turtą ir t. t. ir t. t., šiuos „sosto ir visuomenės ramsčius", jis išrutuliojo iš absoliučiosios idėjos.

Daug įžvalgesnis Hėgelio dėstymas yra ten, kur jis civilinės visuomenės ir politinės visuomenės atsiskyrimą laiko *prieštaravimu*. Tačiau jis klysta, pasitenkindamas šio prieštaravimo įveikos *regimybe* ir pateikdamas ją kaip pačią dalyko esmę, o Hėgelio niekinamos *„vadinamosios teorijos"* reikalauja *„atskirti"* civilinius ir politinius luomus, ir reikalauja visai teisėtai, nes tuo jos išreiškia šių laikų visuomenės raidos *rezultatą*, ir čia *politinis luomų* elementas yra tikro valstybės ir civilinės visuomenės santykio faktinė išraiška, jų *atsiskyrimo* padarinys.

Hėgelis čia nagrinėjamo dalyko nevadina visiems žinomu jo vardu. Ginčijasi *atstovaujamoji* ir *luominė* santvarkos. Atstovaujamoji santvarka yra didelė pažanga, nes ji yra *aiški, neiškraipyta, nuosekli dabartinės valstybės būklės* išraiška. Ji yra *nepridengtas prieštaravimas*.

Prieš įsigilindami į patį dalyką, dar kartą žvilgtelėkime į Hėgelio minčių tėkmę.

„Kaip įstatymų leidžiamosios valdžios *luomų* elementas — *privatusis luomas* įgyja *politinę* reikšmę."

Anksčiau (301 paragrafo pastaboje) parašyta:

„Todėl norint suprasti *savitą luomų* sąvokos apibrėžimą, reikia gilintis į tą faktą, kad luomuose... *santykiaudamas su valstybe,* ima *egzistuoti* šiame dėstyme *civiline visuomene* pavadintos sferos savas supratimas ir sava valia."

Suglaudę šį apibrėžimą, gausime: „*Civilinė visuomenė* yra *privatusis luomas*", arba *privatusis luomas* yra tiesiog esminis, konkretus civilinės visuomenės luomas. Tiktai kaip įstatymų leidžiamosios valdžios luomų elementas — civilinė visuomenė įgyja „politinę reikšmę ir tampa politiškai veiksminga". Tai šis tas naujo, papildančio civilinę visuomenę, tai *ypatinga* funkcija, nes būtent jos, kaip *privačiojo luomo,* pobūdis išreiškia tą faktą, kad ji *priešinga* politiniam reikšmingumui ir veiksmingumui, kad ji yra nepolitinė, išreiškia tai, kad pati savaime civilinė visuomenė *yra* politiškai nereikšminga ir neveiksminga. *Privatusis luomas* yra civilinės visuomenės luomas, arba civilinė visuomenė yra *privatusis luomas.* Todėl Hėgelis taip pat nuosekliai elgiasi „bendrojo luomo" nepriskirdamas prie „įstatymų leidžiamosios valdžios luomų elemento".

„*Bendrojo* luomo,— tiksliau sakant, luomo, paskyrusio save *tarnauti vyriausybei,*— tiesioginio pašaukimo tikslas yra iš esmės veikti bendrybės labui."

Civilinė visuomenė, arba privatusis luomas, neturi tokio pašaukimo; iš esmės veikdamas, jis nesiekia, kad jo tikslas būtų bendrybė, kitaip sakant: esminė jo veikla nėra bendrybės apibrėžimas, *nėra bendrasis* apibrėžimas. Privatusis luomas yra civilinės visuomenės luomas, priešpriešinantis save valstybei. Civilinės visuomenės luomas *nėra* politinis luomas.

Apibūdinęs, kad civilinė visuomenė yra privatusis luomas, Hėgelis paskelbė, jog civilinės visuomenės luomų skirtumai *nesą* politiniai skirtumai, kad civilinis gyvenimas ir politinis gyvenimas esą ne tik nevienalyčiai, bet netgi — *priešingybės.* Ką gi jis sako toliau?

„Šis privatusis luomas čia negali būti nei paprasta nediferencijuota masė, nei į savo atomus suskilusi minia, o tegali būti tai,

kas jis jau yra, būtent — suskilęs į luomą, kuris remiasi substancialiu santykiu, ir į *luomą*, kuris remiasi ypatingais poreikiais ir juos įtarpinančiu darbu (§ 201 ir kt.). Tik taip *valstybėje* egzistuojanti tikra *atskirybė* šiuo požiūriu iš tiesų susyja su bendrybe."

Žinoma, civilinė visuomenė *(privatusis luomas)*, užsiėmusi savo įstatymų leidžiamąja ir luomui reikalinga veikla, negali būti „paprasta nediferencijuota masė", nes „paprasta nediferencijuota masė" tėra „vaizdinys", „fantazija", o ne egzistuoja iš *tikrųjų*. Iš tikro egzistuoja tik didesnės ir mažesnės atsitiktinės masės (miestai, vietovės ir t. t.). Šios masės arba ši masė ne tik *reiškiasi*, bet *yra* visur realiter* „į savo atomus suskilusi minia" ir, būdamos toks atomizmas, *turi* imtis savo *politinės* ir luomui reikalingos veiklos ir išeiti į viešumą. „Tai, *kas jis jau yra*", *privatusis luomas*, civilinė visuomenė, čia negali reikštis. O kas gi jis jau yra? *Privatusis luomas*, t. y. valstybės priešybė ir atskirumas nuo valstybės. Kad privatusis luomas galėtų įgyti „politinės reikšmės" ir būtų „politiškai veiksmingas", jis turi nustoti buvęs tai, kas jis jau yra, nustoti buvęs *privatusis luomas*. Tik taip jis įgyja savo *„politinę* reikšmę" ir tampa *„politiškai veiksmingas"*. Šis politinis aktas yra tikras persikūnijimas. Šitaip civilinė visuomenė turi visiškai atsisakyti savęs kaip civilinės visuomenės, kaip privačiojo luomo ir turi parodyti tokį savo esmės bruožą, kuris ne tik neturi nieko bendro su tikru civiliniu jos esmės egzistavimu, bet yra jam tiesiog priešingas.

Kiekvieno pavienio asmens atžvilgiu paaiškėja, kas čia yra *bendrasis įstatymas*. Civilinė visuomenė ir valstybė atsiskyrusios viena nuo kitos. Vadinasi, valstybės pilietis ir pilietis, civilinės visuomenės narys, irgi atskirti vienas nuo kito. Taigi žmogus yra priverstas *iš esmės* save *paversti dvilypiu*. Būdamas *tikras pilietis*, jis atsiduria dvejopoje organizacijoje: *biurokratinėje* — ji yra išorinis formalus anapusinės valstybės, vyriausybės valdžios apibrėžimas, kuris neliečia piliečio ir savarankiškos jo tikrovės, ir *socialinėje*, civilinės vi-

* — realiai, tikrovėje. *Red.*

suomenės organizacijoje. Tačiau, būdamas pastarojoje, jis, kaip *privatus asmuo*, nėra valstybėje; ši organizacija nesusijusi su pačia politine valstybe. Pirmoji organizacija yra valstybės organizacija, kurios *materija* visuomet yra pilietis. Antroji organizacija yra *civilinė organizacija*, kuriai valstybė nėra materija. Pirmojoje organizacijoje valstybė yra formali piliečio priešybė, antrojoje organizacijoje pats pilietis yra materiali valstybės priešybė. Vadinasi, kad pilietis būtų *tikras valstybės pilietis*, kad įgytų politinę reikšmę ir taptų politiškai veiksmingas, jis turi pasitraukti iš pilietinės savo tikrovės, abstrahuotis nuo jos, pasišalinti iš šios visos organizacijos ir grįžti į savo individualumą, nes vienintelė jo, valstybės piliečio, egzistavimo forma yra grynas, apnuogintas *individualumas*, nes valstybės, kaip vyriausybės, egzistavimas susiklostė be jo, o jo egzistavimas civilinėje visuomenėje susiklostė be valstybės. Tik prieštaraudamas šioms *vienintelėms esamoms bendruomenėms*, tik būdamas *individas*, jis gali būti *valstybės pilietis*. Jo, kaip valstybės piliečio, egzistavimas yra egzistavimas ne *bendruomenėje*, vadinasi, yra visiškai *individualus* egzistavimas. Juk „įstatymų leidžiamoji valdžia" kaip „valdžia" tėra *organizacija, bendruomeniškas kūnas*, kurį *turi* įgyti tas egzistavimas. *Kol nėra* „įstatymų leidžiamosios valdžios", civilinė visuomenė, privatusis luomas *neegzistuoja* kaip *valstybės organizacija*, o kad šis luomas imtų egzistuoti kaip valstybės organizacija, reikia, kad *tikra* jo *organizacija*, tikras pilietiškas jo gyvenimas būtų laikomi *neegzistuojančiais*, nes įstatymų leidžiamosios valdžios luomų elemento paskirtis kaip tik yra laikyti, jog *privatusis luomas, civilinė visuomenė neegzistuoja*. Civilinės visuomenės ir politinės valstybės atsiskyrimas viena nuo kitos būtinai reiškiasi kaip *politinio* piliečio, valstybės piliečio atsiskyrimas nuo civilinės visuomenės, nuo realios, empirinės savo paties tikrovės, nes, būdamas valstybės idealistas, jis yra *visai kita esybė*, kuri *skiriasi*, atsiskiria nuo savo tikrovės, yra tos tikrovės priešybė. Civilinė visuomenė čia, savo pačios

viduje, nustato valstybės ir civilinės visuomenės tarpusavio santykį, kurį kitoje pusėje jau yra įkūnijusi *biurokratija*. Bendrybė, reikšdamasi luomų elementu, iš tikrųjų tampa bendrybe *sau*, o tai yra bendrybė *savaime*,— tampa būtent *atskirybės priešybe*. Pilietis, norėdamas įgyti politinės reikšmės ir tapti politiškai veiksmingas, turi atsisakyti savo luomo, civilinės visuomenės, *privačiojo luomo*, nes kaip tik šis *luomas* yra tarp *individo* ir *politinės valstybės*.

Jeigu jau Hėgelis civilinės visuomenės visumą priešpriešina politinei valstybei kaip *privatųjį luomą*, tai savaime suprantama, kad privačiojo *luomo* skirtingumai, įvairūs civiliniai luomai, valstybės atžvilgiu turi tik privačią, o ne politinę reikšmę, nes įvairūs civiliniai luomai yra tik *principo*, privačiojo luomo kaip civilinės visuomenės principo, įgyvendinimas, egzistavimas. Bet jeigu reikia atsisakyti principo, tai savaime aišku, kad politinei valstybei *juo labiau* neegzistuoja susiskaldymas šio principo *viduje*.

„Tik taip",— baigia Hėgelis paragrafą,— „*valstybėje* egzistuojanti tikra *atskirybė* šiuo požiūriu susyja su bendrybe."

Tačiau Hėgelis čia valstybę, kaip tautos esaties visumą, painioja su politine valstybe. Ta atskirybė nėra „*atskirybė valstybėje*", o priešingai, yra atskirybė „*už* valstybės ribų", būtent už politinės valstybės ribų. Ši atskirybė ne tik nėra „tikra atskirybė valstybėje", bet ji yra ir „valstybės *nerealumas*". Hėgelis nori parodyti, kad civilinės visuomenės luomai yra politiniai luomai, ir, stengdamasis tai įrodyti, jis tokį teiginį pakeičia teiginiu, kad civilinės visuomenės luomai yra „politinės valstybės atskirumas", t. y. kad civilinė visuomenė yra politinė visuomenė. Čia pasakymas „atskirybė *valstybėje*" gali tereikšti — „valstybės atskirumas". Nerami sąžinė Hėgelį verčia pasirinkti tokį neaiškų pasakymą. Jis pats priešingą požiūrį yra ne tik išplėtojęs, bet netgi patvirtina jį šiame paragrafe, „civilinę visuomenę" pavadindamas „privačiuoju luomu". Taip pat labai atsargus yra apibrėžimas, kad atskirybė „*susyja*" su bendrybe. Susieti galima visiškai nevienaly-

čius dalykus. Tačiau čia aptariamas ne laipsniškas *perėjimas*, o *persikūnijimas*, ir ta praraja, kurią Hėgelis čia peršoka ir kurią tuo šuoliu teparodo, neišnyksta dėl to, kad jis nenori jos matyti.

Pastaboje Hėgelis rašo:

„Tai prieštarauja kitam paplitusiam požiūriui" ir t. t. Mes ką tik parodėme, koks nuoseklus ir būtinas yra šis paplitęs požiūris, koks jis „būtinas dabartinėje tautos raidos pakopoje" ir koks vis dėlto neteisingas Hėgelio požiūris, nors jis ir labai paplitęs tam tikruose sluoksniuose. Grįždamas prie paplitusio požiūrio, Hėgelis rašo:

„Šis atomistinis, abstraktus požiūris išnyksta jau šeimoje" ir t. t. ir t. t. „Tačiau valstybė iš esmės yra" ir t. t. Žinoma, šis požiūris abstraktus, bet jis yra paties Hėgelio konstruojamos politinės valstybės „abstrakcija". Šis požiūris taip pat atomistiškas, bet tai pačios visuomenės atomistika. „Požiūris" negali būti konkretus, jei požiūrio objektas abstraktus. Atomistika, kurios griebiasi civilinė visuomenė, atlikdama *politinį* savo *aktą*, būtinai kyla iš to, kad žmonių bendrija,— bendrasis gyvenimas,— kurioje egzistuoja pavienis asmuo, civilinė visuomenė, yra atskirta nuo valstybės arba kad *politinė valstybė* yra civilinės visuomenės *abstrakcija*.

Nors šis atomistinis požiūris išnyksta jau šeimoje ir galbūt (??) taip pat civilinėje visuomenėje, jis grįžta į politinę valstybę būtent todėl, kad pastaroji yra šeimos ir civilinės visuomenės abstrakcija. Visai tas pat yra ir atvirkščiai. Nusakydamas šio reiškinio *keistumą*, Hėgelis nepašalino tų dviejų sferų *susvetimėjimo* *.

„Požiūris",— rašoma toliau,— „kuris jau *esamas* tų sluoksnių *bendrijas* vėl išsklaido ir paverčia individų minia, kai tos bendrijos įžengia į politikos sritį, t. y. ima laikytis *aukščiausios konkrečios bendrybės* pozicijos,— šis požiūris kartu *atplėšia* vieną nuo kito civilinį ir politinį gyvenimą ir priverčia pastarąjį, taip sakant, pakibti ore, nes jo pamatas būtų tik abstrakčios savivalės ir nuomo-

---

* Originale žodžių žaismas: das Befremdliche — keistumas, die Entfremdung — susvetimėjimas. *Red.*

nės vienumas, taigi atsitiktinybė, o ne pats savaime *tvirtas* ir *teisėtas* pagrindas."

Tas požiūris civilinio ir politinio gyvenimo *neatplėšia* vieno nuo kito; jis yra tik požiūris į *tikrai esantį atskirumą*.

Ne šis požiūris politinį gyvenimą verčia pakibti ore, bet politinis gyvenimas yra *gyvenimas pakibus ore*, civilinės visuomenės sfera eteryje.

Dabar panagrinėkime *luominę* ir *atstovaujamąją* sistemas.

Istorijos raida *politinius luomus* pavertė *socialiniais* luomais, taigi kaip krikščionys yra lygūs danguje, bet nelygūs žemėje, taip ir pavieniai tautos nariai *lygūs* politinio savo pasaulio danguje, bet nelygūs žemėje, savo *bendrijoje. Politiniai luomai* iš tikro virto *civiliniais* luomais *absoliutinėje monarchijoje*. Biurokratija įgyvendino vienybės idėją prieš įvairių valstybių valstybėje valią. Tačiau net šalia absoliučios vyriausybės valdžios biurokratijos liko *socialinis* luomų *skirtumas* — politinis skirtumas, *politinis* skirtumas absoliučios vyriausybės valdžios *biurokratijoje* ir greta jos. Tiktai Prancūzijos revoliucija *politinius* luomus galutinai pavertė *socialiniais* luomais, kitaip sakant, civilinės visuomenės *luomų skirtumus* pavertė tik *socialiniais* skirtumais, privataus gyvenimo skirtumais, kurie neturi reikšmės politiniame gyvenime. Taip buvo baigta atskirti vieną nuo kito politinį gyvenimą ir civilinę visuomenę.

Kartu taip pat kito ir civilinės visuomenės luomai: atsiskirdama nuo politinės visuomenės, civilinė visuomenė tapo kitokia. *Luomas* viduramžių prasme daugiau išliko tik pačioje biurokratijoje,— čia pilietinė ir politinė individo padėtis tiesiog sutampa. To luomo priešybė yra civilinė visuomenė, kaip *privatus luomas*. Luomų skirtumas čia jau nebėra *poreikių* ir *darbo*, kaip savarankiškų korporacijų, skirtumas. Vienintelis bendras, *paviršutiniškas ir formalus* skirtumas čia dar tėra *miesto* ir *kaimo* skirtumas. Tačiau šis skirtumas susidarė judriuose, nepatvariuose pačios visuomenės sluoks-

niuose, kurių principas yra *savivalė*. *Pinigai* ir *išsilavinimas* čia yra svarbiausi kriterijai. Tačiau šiuos dalykus ketiname nagrinėti ne čia, o kritikuodami Hėgelio civilinės visuomenės koncepciją. Tad gana. Civilinės visuomenės luomo principas nėra nei poreikis, t. y. natūralus momentas, nei politika. Čia pasiskirsto paskubomis susidarančios masės, kurių susigrupavimas atsitiktinis ir *nėra jokia* organizacija.

Čia būdinga tik tai, kad žmonės, *neturintys nuosavybės*, ir *tiesioginio*, konkretaus darbo *luomas* sudaro ne tiek civilinės visuomenės luomą, kiek tą pamatą, kuriuo remiasi ir ant kurio juda tos visuomenės sluoksniai. Tikrasis luomas, kuriame sutampa pilietinė ir politinė padėtis, yra tik *vyriausybės valdžios narių* luomas. Nuo ankstesnio civilinės visuomenės luomo dabartinis socialinis luomas skiriasi jau tuo, kad individo jis nelaiko, kaip anksčiau, kažkuo bendruomeniška, bendrijos nariu,— individas išsilaiko savo luome iš dalies dėl atsitiktinumo, iš dalies dėl darbo, kurį jis atlieka, ir t. t.; dabartinis *luomas* tėra *išorinis* individo apibrėžimas, nes jis nėra nei stipriai susijęs su individo darbu, nei yra to individo atžvilgiu objektyvi bendrija, organizuota vadovaujantis tvirtais įstatymais ir su individu turinti tvirtus santykius. Dabartinis luomas veikiau visai neturi *tikro* santykio su substancialia individo veikla, su *tikrąja* jo *padėtimi*. Gydytojai nėra joks ypatingas civilinės visuomenės luomas. Vienas pirklys priklauso vienam luomui, o kitas pirklys, turintis kitokią *socialinę padėtį*,— kitam luomui. Kaip civilinė visuomenė atsiskyrė nuo politinės, taip ir pati civilinė visuomenė iš vidaus suskilo į *luomą* ir *socialinę* padėtį, nors tarp šių abiejų dalių ir esama tam tikro santykio. Civilinio luomo arba civilinės visuomenės principas yra *vartojimas* ir *gebėjimas vartoti*.

Turėdamas politinę reikšmę, civilinės visuomenės narys atsipalaiduoja nuo savo luomo, nuo savo tikros privačios padėties; tik čia jis įgyja reikšmę kaip *žmogus*, kitaip sakant, tik čia jo, kaip valstybės nario, kaip socialinės būtybės, apibrėžimas pasireiškia kaip

jo *žmogiškasis* apibrėžimas, nes visi kiti jo apibrėžimai civilinėje visuomenėje *reiškiasi* kaip *neesmingi* žmogui, individui, kaip *išoriški* apibrėžimai, kurie nors ir yra reikalingi, kad jis egzistuotų kaip visumos dalis, t. y. reikalingi kaip ryšys su visuma, bet jie tėra toks ryšys, kurį jis gali vėl nutraukti. (Dabartinė civilinė visuomenė yra įgyvendintas *individualizmo* principas; individualus egzistavimas yra galutinis tikslas, o veikla, darbas, turinys ir t. t. tėra *tik* priemonės.)

Ten, kur *luominė santvarka* nėra viduramžių liekana, ji yra bandymas atblokšti žmogų atgal — iš dalies pačioje politikos sferoje — į siaurą privataus jo gyvenimo sferą, jo ypatingybę paversti substancialia jo sąmone ir, naudojantis tuo, kad luomų skirtumai egzistuoja politiškai, vėl padaryti šiuos skirtumus taip pat socialinius.

Tikrasis žmogus yra dabartinės valstybės santvarkos *privatus žmogus.*

Luomas šiaip jau turi tokią reikšmę, kad *skirtumas, atskirumas* yra pavienio asmens *egzistavimo* pagrindas. Pavienio asmens gyvenimo būdas, jo veikla ir t. t., užuot padarę jį visuomenės nariu, jos funkcija, daro jį visuomenės *išimtimi,* yra jo privilegija. Tai, kad šis *skirtumas* nėra tik *individualus,* o išsikristalizuoja ir įsitvirtina kaip *bendrija,* luomas, korporacija, ne tik nepanaikina jo išskirtinumo, bet veikiau tiktai išreiškia tą išskirtinumą. Atskira funkcija, užuot buvusi bendrijos funkcija, iš atskiros funkcijos veikiau pavirsta bendrija sau.

Luomas ne tik remiasi bendrijos *susiskaidymu* kaip vyraujančiu įstatymu, bet jis žmogų atskiria nuo bendrosios jo esmės, daro jį gyvuliu, tiesiogiai sutampančiu su jo apibrėžtumu. Viduramžiai — tai *gyvuliška* žmonijos *istorija,* jos zoologija.

Mūsų laikai, *civilizacija,* daro priešingą klaidą. Jie nuo žmogaus atskiria jo *daiktiškąją* esmę tik kaip *išorinį,* materialų pradą. Jie nelaiko žmogaus turinio tikrąja žmogaus realybe.

Išsamiau tai panagrinėsime skyriuje „Civilinė visuomenė". Pereiname prie

§ 304. „*Pati* politinio luomų elemento reikšmė * kartu apima ankstesnėse sferose jau buvusį luomų skirtumą."

Mes jau esame parodę, kad „ankstesnėse sferose jau buvęs luomų skirtumas" neturi jokios reikšmės politinei sferai arba turi tik asmeniško, taigi nepolitinio skirtumo reikšmę. Tačiau, Hėgelio nuomone, luomų skirtumas čia nebeturi ir savo „jau buvusios reikšmės" (reikšmės, kurią jis turi civilinėje visuomenėje), bet „politinis luomų elementas", apimdamas luomų skirtumą, patvirtina jo esmę, ir šis skirtumas, patekęs į politikos sferą, įgyja „savo" reikšmę, kuri priklauso *ne jam,* o *politiniam luomų elementui.*

Kai civilinės visuomenės susiskaidymas dar buvo politinio pobūdžio, kitaip sakant, kai politinė valstybė buvo civilinė visuomenė, tuomet dar nebuvo šio luomų *susiskirstymo, dvilypės* jų reikšmės. Pilietiniame pasaulyje luomai neturėjo *vienokios,* o politiniame — *kitokios reikšmės.* Politiniame pasaulyje jie neįgijo jokios *reikšmės,* o *reiškė pačius save.* Civilinės visuomenės ir politinės valstybės dualizmas, kurį *luominė* santvarka tikisi pašalinti, grįždama *prie to, kas buvo anksčiau,* pačioje šioje santvarkoje reiškiasi taip, kad *luomų skirtumas* (vidinis civilinės visuomenės susiskaidymas) *politikos* sferoje įgyja kitokią reikšmę negu civilinėje sferoje. Atrodytų, kad čia turime tapatybę: *tas pats subjektas,* bet jis *iš esmės skirtingai* apibrėžtas, vadinasi, iš tiesų yra *dvilypis* subjektas. Ši *iliuzinė tapatybė* (ji yra iliuzinė jau dėl to, kad *tikras subjektas,* žmogus, turėdamas įvairius savo esmės apibrėžimus, išlieka lygus sau pačiam, nepraranda savo tapatybės; tačiau žmogus čia yra ne subjektas, o sutapatinamas su predikatu (luomu); kartu teigiama, kad žmogui būdingas ir šis *tam tikras apibrėžtumas,* ir *kitas* apibrėžtumas, kad jis, būdamas šis apibrėžtas ribotumas, atmetantis kitus ribotumus, yra ir *kitoks* ribotu-

* Hėgelio tekste: apibrėžimas. *Red.*

mas negu šis),— ši iliuzinė tapatybė dirbtinai palaikoma refleksijos tik dėl to, kad vieną kartą civilinės visuomenės sferoje esančiam pačiam luomų skirtumui priskiriamas apibrėžimas, kuris į civilinę visuomenę gali ateiti tik iš politikos sferos, o kitą kartą, priešingai, politikos sferoje esančiam luomų skirtumui priskiriamas apibrėžimas, kuris kyla ne iš politikos sferos, o iš civilinės sferos subjekto. Kad būtų galima tą patį ribotą subjektą, apibrėžtą luomą (luomų skirtumą), pavaizduoti kaip esminį abiejų predikatų subjektą arba kad būtų galima įrodyti abiejų predikatų tapatybę, jiedu mistifikuojami ir nagrinėjami kaip turintys iliuziškai neapibrėžtą dvilypę formą.

Tas pats subjektas čia imamas įvairiomis *reikšmėmis,* bet reikšmė čia yra ne savęs apibrėžimas, o *alegoriškas,* primestas apibrėžimas. Tai pačiai reikšmei būtų galima parinkti kitą konkretų subjektą, o tam pačiam subjektui — kitą reikšmę. Reikšmę, kurią politikos sferoje įgyja civilinis luomų skirtumas, lemia ne civilinė, o politikos sfera, ir čia šis skirtumas galėtų turėti taip pat kitą reikšmę, taip irgi yra buvę istorijoje. Tas pat gali būti ir atvirkščiai. Tatai yra *nekritiškas, mistiškas* būdas, kuriuo *sena pasaulėžiūra interpretuojama* naujos pasaulėžiūros prasme, todėl ta pasaulėžiūra tampa tik nevykusiu dvilyčiu dalyku, čia forma iškreipia reikšmę, o reikšmė — formą ir nei forma tampa jos reikšme ir tikrąja forma, nei reikšmė tampa forma ir tikrąja reikšme. Šis *nekritiškumas,* šis *misticizmas* yra ir dabartinės valstybės santvarkos formų (κατ εξοχην — jos luominių formų) mįslė, ir Hėgelio filosofijos, o ypač jo *teisės filosofijos ir religijos filosofijos* paslaptis.

Greičiausiai išsivaduosime iš šios iliuzijos, jeigu reikšmę imsime tokią, kokia ji yra,— kaip *tikrąjį apibrėžimą* ir pačią šią reikšmę padarysime subjektu, paskui palyginsime, ar tai reikšmei *tariamai* priklausantis subjektas yra *tikras* jos *predikatas* ir ar jis yra jos esmė bei tikras įgyvendinimas.

„Iš pradžių abstrakti jo" (politinio luomų elemento) „pozicija, būtent *empirinės bendrybės kraštutinybės* pozicija *valdovo* arba apskritai *monarcho principo* atžvilgiu,— tik joje glūdi *dermės galimybė* ir kartu taip pat *priešiškos* konfrontacijos *galimybė*,— ši abstrakti pozicija tampa protingu santykiu (*silogizmu*, plg. 302 paragrafo pastabą) tik dėl to, kad ima egzistuoti jos *įtarpinimas*."

Jau matėme, kad luomai kartu su vyriausybės valdžia yra vidurys tarp monarcho principo ir tautos, tarp valstybės valios, egzistuojančios kaip *viena* empirinė valia, ir valstybės valios, egzistuojančios kaip *daug* empirinių valių, tarp *empirinio vienumo* ir *empirinės bendrybės*. Apibrėžęs civilinės visuomenės valią kaip *empirinę bendrybę*, Hėgelis valdovo valią turėtų apibrėžti kaip *empirinį vienumą*, bet jis nenusako visos šio *prieštaravimo* įtampos.

Hėgelis rašo toliau:

„Kaip valdovo valdžios požiūriu vyriausybės valdžia jau turi šį apibrėžimą (§ 300), taip ir luomų požiūriu kuris nors jų momentas turi būti apibrėžiamas taip, kad jis iš esmės egzistuotų kaip vidurio momentas."

Tačiau tikrosios priešybės yra valdovas ir civilinė visuomenė. Ir mes jau esame matę, kad tą pačią reikšmę, kurią vyriausybės valdžia turi valdovo požiūriu, turi ir luomų elementas tautos požiūriu. Kaip vyriausybės valdžia *plėtojasi* į šakotą sistemą, taip luomų elementas *susitraukia* ir virsta miniatiūra, nes konstitucinė monarchija gali sugyventi tik su *tauta en miniature*. Luomų elementas yra *tokia pati politinės valstybės abstrakcija* civilinės visuomenės požiūriu, kokia yra vyriausybės valdžia valdovo požiūriu. Taigi atrodytų, kad įvyko visiškas įtarpinimas. Abi kraštutinybės atsikratė savo sustingimo, viena kitą nušvietė ypatingos savo esmės ugnimi, ir *įstatymų leidžiamoji valdžia*, kurios elementai yra ir vyriausybės valdžia, ir luomai, atrodo, neturėtų tik leisti įgyvendinti tą *įtarpinimą*, o pati turėtų būti jau *egzistuojantis įtarpinimas*. Hėgelis jau yra apibūdinęs šį *luomų elementą, susietą su vyriausybės valdžia*, kaip *vidurį* tarp tautos ir valdovo (taip pat jis yra nusakęs, kad luomų elementas esąs vidurys tarp civilinės vi-

suomenės ir vyriausybės ir t. t.). Vadinasi, atrodytų, kad jau turime protingą santykį, *silogizmą*. *Įstatymų leidžiamoji valdžia*, vidurys, yra abiejų kraštutinybių — valdovo principo ir civilinės visuomenės, empirinio vienumo ir empirinės bendrybės, subjekto ir predikato *mixtum compositum*. Hėgelis *silogizmą* apskritai traktuoja kaip vidurį, kaip *mixtum compositum*. Galima sakyti, kad ši jo silogizmo traktuotė išreiškia visą jo sistemos transcendentiškumą ir mistinį dualizmą. Vidurys yra medinė geležis, užslėptas bendrybės ir vienumo prieštaravimas.

Pirmiausia apie visą šį samprotavimą pasakysime, kad tas „įtarpinimas", kurį Hėgelis čia nori nustatyti, nėra reikalavimas, kildinamas iš *įstatymų leidžiamosios valdžios esmės*, iš jos pačios apibrėžimo, o veikiau yra reikalavimas, kurį jis kildina iš *atsižvelgimo į egzistenciją*, kurios neapima esminis tos valdžios apibrėžimas. Tai *atsižvelgimo konstrukcija*. Įstatymų leidžiamoji valdžia plėtojama tik atsižvelgiant daugiausia į kažką trečią. Todėl Hėgelis daugiausia dėmesio skiria *šios valdžios formalios esaties konstrukcijai*. Įstatymų leidžiamoji valdžia konstruojama labai *diplomatiškai*. Tai lemia *klaidinga*, iliuzinė κατ εξοχην *politinė* pozicija, kurios įstatymų leidžiamoji valdžia laikosi šių laikų valstybėje (jos aiškintojas yra Hėgelis). Iš to savaime išplaukia, kad ši valstybė nėra *tikra* valstybė, nes joje *valstybės apibrėžimai*, kurių vienas yra įstatymų leidžiamoji valdžia, turi būti nagrinėjami ne patys savaime, ne teoriškai, o praktiškai, ne kaip savarankiškos jėgos, o kaip prieštaravimo apimtos jėgos, remiantis ne dalyko prigimtimi, o susitarimo taisyklėmis.

Taigi luomų elementas „kartu su vyriausybės valdžia", tiesą sakant, turėtų būti vidurys tarp empirinio vienumo — valdovo valios ir empirinės bendrybės — civilinės visuomenės valios. Tačiau *iš tiesų*, realiter, „*jo* pozicija" yra „iš pradžių abstrakti pozicija, būtent *empirinės bendrybės kraštutinybės* pozicija *valdovo* arba apskritai *monarcho principo* atžvilgiu,— tik joje

glūdi *dermės galimybė* ir kartu taip pat *priešiškos konfrontacijos galimybė*". Tai, kaip teisingai sako Hėgelis, „abstrakti pozicija".

Iš pradžių atrodo, kad čia nei „*empirinės bendrybės kraštutinybė*", nei „valdovo arba monarcho principas", empirinio vienumo principas, vienas kitam neprieštarauja, nes civilinei visuomenei *atstovauti* yra įgalioti luomai, o valdovui — vyriausybės valdžia. Kaip valdovo principas, atstovaujamas vyriausybės valdžios, nustoja buvęs empirinio vienumo kraštutinybė ir, taip atstovaujamas, atsisako „*nepagrįstos*" valios ir nusižemina iki žinojimo, atsakomybės ir mąstymo „*baigtinumo*", taip, matyt, ir civilinė visuomenė, atstovaujama luomų elemento, liaujasi būti empirinė bendrybė ir tampa labai apibrėžta visuma, taip pat turinčia „pritarti ir valstybės bei vyriausybės sumanymams bei galvosenai, ir atskirų sluoksnių bei pavienių asmenų interesams" (§ 302). Civilinė visuomenė, tapusi luomiškąja miniatiūra, liaujasi būti „empirinė bendrybė". Civilinė visuomenė čia veikiau pažeminta — paversta komisija, visai konkrečiu skaičiumi, ir jeigu valdovas vyriausybės valdžios forma suteikė sau empirinę bendrybę, tai civilinė visuomenė luomų forma įgijo empirinio vienumo arba ypatingybės pobūdį. Abu tapo ypatingybėmis.

Vienintelis čia dar galimas prieštaravimas, matyt, yra abiejų valstybės valių abiejų atstovų, abiejų emanacijų, *vyriausybės elemento* ir įstatymų leidžiamosios valdžios *luomų elemento* prieštaravimas — vadinasi, *prieštaravimas pačioje įstatymų leidžiamojoje valdžioje*. „*Bendras*" įtarpinimas čia irgi toks, kad abi pusės kaipmat gali kibti viena kitai į plaukus. Įsikūnijęs įstatymų leidžiamosios valdžios vyriausybės elemente, *žemėn nusileido* empirinis nepasiekiamas valdovo vienumas, įgijęs tam tikro skaičiaus ribotų, apčiuopiamų, atsakingų asmenų pavidalą, o įsikūnijusi luomų elemente, *į padanges* pakilo civilinė visuomenė, įgijusi tam tikro skaičiaus politinių veikėjų pavidalą. Abi pusės prarado savo neapčiuopiamumą. Valdovo

valdžia prarado nepasiekiamą, išimtinį *empirinį vienį*, o civilinė visuomenė — nepasiekiamą miglotą *empirinį visuotinumą*. Pirmoji prarado savo sustingimą, antroji — savo pasklidumą. Taigi pasirodo, kad iš vienos pusės luomų elemento, o iš kitos pusės įstatymų leidžiamosios valdžios vyriausybės elemento — tų elementų, kurie drauge turėjo tarpininkauti civilinei visuomenei ir valdovui,— *priešingumas* tapo tokiu priešingumu, kuris gresia susirėmimu, ir net įgijo *nesutaikomo prieštaravimo* pobūdį.

Vadinasi, šiam „*tarpininkavimui*" būtent ir reikia, „kad *jo įtarpinimas* — kaip teisingai samprotauja Hėgelis,— imtų *egzistuoti*". Jis pats yra veikiau prieštaravimo, o ne įtarpinimo egzistavimas.

Atrodo, Hėgelis nepagrįstai teigia, kad šį tarpininkavimą įgyvendina *luomų elementas*. Jis rašo:

„Kaip valdovo valdžios požiūriu vyriausybės valdžia jau turi šį apibrėžimą (§ 300), taip ir luomų požiūriu kuris nors jų momentas turi būti apibrėžiamas taip, kad jis iš esmės egzistuotų kaip vidurio momentas."

Tačiau jau esame matę, kad Hėgelis čia valdovą ir luomų susirinkimą savavališkai ir nenuosekliai priešpriešina vieną kitam kaip kraštutinybes. Kaip valdovo valdžios požiūriu vyriausybės valdžia turi šį apibrėžimą, taip jį turi luomų elementas civilinės visuomenės požiūriu. Luomai ne tik kartu su vyriausybės valdžia stovi tarp valdovo ir civilinės visuomenės, jie taip pat stovi apskritai tarp vyriausybės ir tautos (§ 302). Civilinės visuomenės požiūriu jie nuveikia daugiau, negu vyriausybės valdžia nuveikia valdovo požiūriu, nes pastaroji netgi pati yra tautos priešybė. Vadinasi, tuo visiškai pripildomas įtarpinimo saikas. Tad kam gi šiems asilams krauti dar daugiau maišų? Kodėl luomų elementas visur turi būti patogus tiltelis, netgi tarp savęs ir savo priešininko? Kodėl luomų elementas visur pats turi aukotis? Ar tik jam nereikia nusikirsti *vieną* ranką, kad negalėtų *abiem rankomis* atsispirti savo priešininkui, įstatymų leidžiamosios valdžios vyriausybės elementui?

Reikėtų dar pridurti, kad Hėgelis iš pradžių luomus kildino iš korporacijų, luomų skirtumų ir t. t. būtent todėl, kad jie nebūtų „paprasta empirinė bendrybė", o dabar, atvirkščiai, jis paverčia juos „paprasta empirine bendrybe", kad iš jų galėtų kildinti luomų skirtumus! Kaip valdovą su civiline visuomene susieja vyriausybės valdžia — šios civilinės visuomenės Kristus, taip civilinę visuomenę su valdovu susieja luomai — jos šventikai.

Dabar veikiau atrodo, jog kraštutinybės — monarcho valdžia (empirinis vienumas) ir civilinė visuomenė (empirinė bendrybė) — turi tarpininkauti „savo tarpininkams", juo labiau kad „vienas svarbiausių logikos požiūrių yra toks, kad tam tikras momentas, kuris, būdamas priešybė, užima kraštutinybės padėtį ir dėl to, kad jis kartu yra *vidurys*, nustoja buvęs tam tikras momentas ir tampa *organišku* momentu" (302 paragrafo pastaba). Civilinė visuomenė, atrodo, negali imtis šio vaidmens, nes *ji pati*, būdama kraštutinybė, nedalyvauja „įstatymų leidžiamojoje valdžioje". Kita kraštutinybė, kuri *pati* yra įstatymų leidžiamojoje valdžioje, būtent monarcho principas, matyt, turi būti luomų elemento ir vyriausybės elemento tarpininkas. Atrodo, monarcho principas šiam tarpininkavimui turi reikiamų savybių: viena, jis atstovauja valstybei kaip visumai, vadinasi, taip pat civilinei visuomenei, ir kaip tik šio principo ir luomų susirinkimo valios „empirinis vienumas" yra bendras, nes empirinė bendrybė teegzistuoja kaip empirinis vienumas. Be to, šis principas, skirtingai nuo vyriausybės valdžios, yra civilinės visuomenės priešybė ne tik kaip *formulė*, ne tik kaip valstybės *sąmonė*. Jis pats *yra* valstybė, jis ir civilinė visuomenė turi bendrą momentą — *materialų, natūralų*. Kita vertus, valdovas yra vyriausybės valdžios viršūnė ir atstovas. (Hėgelis, kuris viską apverčia aukštyn kojomis, vyriausybės valdžią daro valdovo atstovu, jo emanacija. Kadangi jis idėja, kurios esatis turėtų būti valdovas, laiko ne tikrą vyriausybės valdžios idėją, ne vyriausybės valdžią

kaip idėją, o valdove *įsikūnijusios* absoliučiosios idėjos subjektą, todėl vyriausybės valdžia tampa *mistiniu jo kūne (valdovo kūne) egzistuojančios sielos tęsiniu.)*

Taigi vyriausybės valdžioje valdovas turėtų būti vidurys tarp vyriausybės valdžios ir luomų elemento. Tačiau vyriausybės valdžia yra vidurys tarp valdovo ir luomų elemento, o luomų elementas yra vidurys tarp valdovo ir civilinės visuomenės! Tad kaipgi valdovas galėtų tarpininkauti tiems, kurie patys turi būti jo tarpininkai, kad jis nebūtų vienašališka kraštutinybė?

Iš to paaiškėja, kaip nesuderintos yra šios kraštutinybės, kurios pakaitomis atlieka čia kraštutinybės, čia vidurio vaidmenį. Tai Januso galvos, kurios, sukiodamosi į abi puses, iš priekio rodo kitokį veidą negu iš nugaros. Tai, kas pradžioje buvo apibrėžta kaip vidurys tarp dviejų kraštutinybių, dabar pats reiškiasi kaip kraštutinybė, o viena iš dviejų kraštutinybių, kurią minėtas vidurys siejo su kita kraštutinybe, dabar vėl yra (kadangi ji *skiriasi* nuo kitos kraštutinybės) tokia kraštutinybė, kuri tarpininkauja savo kraštutinybei ir buvusiam savo viduriui. Tai abipusis pasikeitimas patarnavimais, kai žmogus, sakytum, tarpininkauja dviem besiginčijantiesiems, o paskui vienas iš besiginčijančiųjų ima tarpininkauti ankstesniam tarpininkui ir kitam besiginčijančiajam. Čia yra kaip toje istorijoje apie susiginčijusius vyrą ir žmoną ir apie gydytoją: gydytojas norėjo jiems patarpininkauti, bet atsitiko taip, kad žmona turėjo tarpininkauti gydytojui ir savo vyrui, o paskui vyras — savo žmonai ir gydytojui. Čia vėlgi panašu į tą „Vasarvidžio nakties sapno" liūtą, kuris sušunka: „Bet aš ne liūtas,— stalius aš tiktai." Taip ir čia kiekviena kraštutinybė vieną kart yra priešybės liūtas, kitąkart — tarpininkavimo stalius. Kai viena kraštutinybė šaukia: „dabar aš vidurys", tai abudu kiti neturi jos liesti ir gali pulti tik tą, kuri ką tik buvo kraštutinybė. Matome draugiją, kuri pasirengusi nuoširdžiai susigrumti, bet per daug bijosi mėlynių, kad imtų tikrai muštis, o du no-

rintys vienas kitą apkulti taip sustoja, kad smūgiai tenka tarp jų atsidūrusiam trečiajam, bet čia vėlgi vienas tųdviejų stoja trečiojo vieton, ir taip dėl per didelio atsargumo nesusikimbama. Ši įtarpinimo sistema taip pat įgyja tokią formą, kad tas pats žmogus, kuris nori apkulti savo priešininką, antra vertus, turi saugoti jį nuo kitų priešininkų smūgių ir dėl šios dviprasmiškos padėties negali įgyvendinti savo ketinimo. Keista, kad Hėgelis, kuris šiai įtarpinimo beprasmybei suteikia jos abstrakčią loginę, vadinasi, nefalsifikuotą išraišką, kurios negalima kitaip aiškinti, kartu šį įtarpinimą pateikia kaip *spekuliatyvią* logikos *paslaptį*, protingą santykį, silogizmą. Tikros kraštutinybės negalėtų viena kitos įtarpinti būtent dėl to, kad jos yra tikros kraštutinybės. Tačiau joms ir nereikia įtarpinimo, nes jos yra viena kitai priešingos esmės. Jos neturi nieko bendra, jos viena kitai nėra pageidaujamos, nepapildo viena kitos. Viena kraštutinybė netrokšta kitos, vienai nereikalinga kita, viena kraštutinybė nenujaučia kitos. (Bet kai Hėgelis bendrybę ir vienumą — abstrakčius silogizmo momentus laiko tikromis priešybėmis, būtent tai ir yra svarbiausias jo logikos dualizmas. Kitkas apie tai priklauso Hėgelio logikos kritikai.)

Atrodytų, kad visa tam prieštarauja posakis: „Kraštutinybės susieina". Šiaurės polius ir pietų polius traukia vienas kitą; moteriška lytis ir vyriška lytis taip pat viena kitą traukia, ir, tik susijungus kraštutinėms jų skirtybėms, atsiranda žmogus.

Kita vertus, kiekviena kraštutinybė yra jos kita kraštutinybė. Abstraktusis *spiritualizmas* yra *abstraktus materializmas; abstraktusis materializmas* yra *abstraktus* materijos *spiritualizmas.*

O dėl pirmojo pavyzdžio, tai šiaurės polius ir pietų polius abu yra *poliai,* jų *esmė* tapati; taip pat *moteriška ir vyriška* lytys abi yra ta pati *rūšis, esmė* — žmogaus esmė. Šiaurė ir pietūs — priešingi *tos pačios* esmės apibrėžimai, tos pačios *esmės* skirtumas *aukščiausioje* jos *raidos* pakopoje. Jie yra *diferencijuota*

esmė. Jie yra tai, kas jie yra, *tik* būdami *skirtingas* apibrėžimas ir kaip tik būdami *šis* skirtingas esmės apibrėžimas. *Visiškai tikros* kraštutinybės būtų polius ir nepolius, žmonių ir *nežmonių* giminė. Vienu atveju turime *egzistavimo skirtingumą*, kitu — *esmių, dviejų* esmių skirtingumą. Kalbant apie antrąjį atvejį, pasakytina, jog svarbiausią apibrėžimą čia lemia tai, kad kokia nors *sąvoka* (esatis ir t. t.) imama *abstrakčiai*, kad ši sąvoka reikšmę turi ne būdama savarankiška sąvoka, o būdama ko nors kito *abstrakcija* ir tik tokia *abstrakcija;* pavyzdžiui, dvasia yra tik materijos *abstrakcija*. Tada savaime aišku, jog ši sąvoka būtent todėl, kad minėta forma turi būti jos turinys, yra veikiau *abstrakti* savo pačios *priešybė*, objektas, nuo kurio ši sąvoka abstrahuota, kuris suabstraktintas. Taigi čia reali objekto esmė yra abstraktusis materializmas. Jeigu *vienos* esmės egzistavimo ribose esamas *skirtingumas* nebūtų supainiotas iš dalies su *abstrakcija, kuriai suteiktas savarankiškumas* (žinoma, abstrakcija ne nuo ko nors kito, o nuo jo paties), iš dalies su *tikru* dviejų viena kitą pašalinančių esmių priešingumu, tai būtų išvengta trejopos klaidos: 1) kad kiekviena abstrakcija ir vienašališkumas laiko save tiesa dėl to, jog tiesa *tėra* kraštutinybė, tad principas reiškiasi tik kaip abstrakcija nuo kokio nors kito principo, užuot reiškęsis kaip visetas pats savaime; 2) kad manoma, jog *tikrų* priešybių *ryžtingumui*, jų virtimui kraštutinybėmis reikią visaip trukdyti arba jog tie reiškiniai esą kenksmingi, o iš tikro visa tai yra jų savęs pažinimas ir audringas jų veržimasis į lemiamą kovą; 3) kad mėginama jas įtarpinti, nes kad ir kokios tikros būtų abi kraštutinybės egzistuodamos ir būtų kraštutinybės, — tik vienos jų *esmė* lemia jai būti kraštutinybe, o antrajai būti kraštutinybe neturi *tikrosios realybės reikšmės*. Viena kraštutinybė įveikia kitą. Jų padėtis nėra vienoda. Pavyzdžiui, krikščionybė arba apskritai religija ir filosofija yra kraštutinybės. Bet iš tiesų religija nėra *tikroji* filosofijos priešybė, nes filosofija suvokia, kad *religija* yra *iliuzinė* tikrovė. Taigi reli-

gija, kai ji nori būti tikrovė, filosofijos požiūriu, yra savaimingai įveikta. Tikro *esmės* dualizmo nebūna. Paskui tai aptarsime plačiau.

Kyla klausimas, kam Hėgeliui apskritai prireikia, kad luomų elementas iš naujo būtų *įtarpis?* Ar tik jis nesilaiko „dažnai pasitaikančio, bet itin pavojingo prietaro — luomus traktuoti daugiausia kaip vyriausybės *priešybę,* lyg tai būtų esminė jų padėtis"?? (302 paragrafo pastaba.)

Dalykas čia yra toks. Viena, jau esame matę, kad „įstatymų leidžiamojoje valdžioje" civilinė visuomenė „luomų elemento" pavidalu ir valdovo valdžia „vyriausybės elemento" pavidalu pirmąkart pasireiškė kaip tikros, tiesiog praktinės priešybės.

Kita vertus, įstatymų leidžiamoji valdžia yra visetas. Joje randame: 1) valdovo principo atstovus, „vyriausybės valdžią"; 2) civilinės visuomenės atstovus, „luomų" elementą; tačiau, be to, įstatymų leidžiamojoje valdžioje dar yra 3) *pati kraštutinybė* — valdovo principas, o kitos kraštutinybės — pačios civilinės visuomenės joje nėra. Vien dėl to „luomų" elementas tampa „valdovo" principo kraštutinybe,— ji iš tiesų turėtų būti civilinė visuomenė. Esame matę, kad civilinė visuomenė siekia *politinės* esaties tiktai kaip „luomų" elementas. „Luomų" elementas yra *politinė* civilinės visuomenės esatis, jos *persikūnijimas* ir tapsmas politine valstybe. Todėl, kaip matėme, tik „įstatymų leidžiamoji valdžia" yra tikroji *politinė valstybė,* būdama visetas. Taigi čia turime: 1) valdovo principą, 2) vyriausybės valdžią, 3) civilinę visuomenę. „Luomų" elementas yra *„politinės valstybės"*, „įstatymų leidžiamosios valdžios", *„civilinė visuomenė"*. Tad kraštutinybė, kuria valdovo atžvilgiu turėjo būti civilinė visuomenė, yra *„luomų"* elementas. (Kadangi civilinė visuomenė yra politinės esaties netikrumas, tai politinė civilinės visuomenės esatis yra pačios civilinės visuomenės panaikinimas, jos atsiskyrimas nuo savęs pačios.) Todėl luomų elementas yra taip pat vyriausybės valdžios priešybė.

Todėl Hėgelis „luomų" elementą taip pat nusako kaip „empirinės bendrybės kraštutinybę", o tai, tiesą sakant, yra pati civilinė visuomenė. (Tad Hėgelis politinį luomų elementą be reikalo kildino iš korporacijų bei skirtingų luomų. Tai turėtų prasmę tik tada, kai patys skirtingi luomai sudarytų įstatymų leidžiamąjį luomų susirinkimą, vadinasi, civilinės visuomenės skirtingumas, civilinis apibrėžimas būtų re vera politinis apibrėžimas. Tada turėtume ne valstybės, kaip visumos, *įstatymų leidžiamąją valdžią*, bet įvairių luomų, korporacijų ir klasių *įstatymų leidžiamąją valdžią*, viršesnę už valstybę, kaip visumą. Civilinės visuomenės luomai neturėtų politinio apibrėžimo, bet vis dėlto jie apibrėžtų politinę valstybę. Jie savo *atskirumą* paverstų apibrėžiančia visumos galia. Jie būtų atskirybės valdžia bendrybei. Taip pat turėtume ne vieną įstatymų leidžiamąją valdžią, bet daugelį įstatymų leidžiamosios valdžios organų, kurie sudarytų sandėrius tarp savęs ir su vyriausybe. Tačiau Hėgelis turi galvoje dabartinę luomų elemento reikšmę — pilietiškumo įgyvendinimą, buvimą buržua reiškėju. Hėgelis nori, kad ne civilinė visuomenė apibrėžtų „pačią savaime bendrybę", politinę valstybę, bet, atvirkščiai, „pati savaime bendrybė"— civilinę visuomenę. Taigi jis pagrindu ima viduramžišką luomų elemento formą ir tam elementui suteikia priešingą reikšmę, t. y. padaro jį apibrėžiamą politinės valstybės esmės. Luomai, atstovaudami korporacijoms ir t. t., būtų ne „empirinė bendrybė", bet „empirinė atskirybė", „empirijos atskirybė"!) Todėl „įstatymų leidžiamajai valdžiai" reikia *įtarpinimo* savyje pačioje, t. y. reikia paslėpti prieštaravimą, ir čia tuo įtarpiu turi būti „luomų elementas", nes luomų elementas įstatymų leidžiamojoje valdžioje netenka civilinės visuomenės atstovo reikšmės ir tampa *pirminiu* elementu, netgi įstatymų leidžiamosios valdžios civiline visuomene. „Įstatymų leidžiamoji valdžia" yra politinės valstybės visetas, todėl ta valdžia yra *reikštis priverstas* politinės valstybės *prieštaravimas*. Tad ji taip pat *yra* politinės vals-

tybės panaikinimo *prielaida*. Įstatymų leidžiamojoje valdžioje susiduria visiškai skirtingi principai. Žinoma, šis susidūrimas *reiškiasi* kaip valdovo principo elementų ir luomų elemento principo ir t. t. *priešingumas*. Bet *iš tiesų* tai *politinės valstybės* ir *civilinės visuomenės* antinomija, *abstrakčios politinės valstybės prieštaravimas* sau pačiai. Įstatymų leidžiamoji valdžia yra *galima* maišto prielaida. (Svarbiausia Hėgelio klaida yra tokia, kad jis *reiškinio prieštaravimą* laiko vidine *idėjos*, esmės *vienybe*, betgi to prieštaravimo esmės šaknys, aišku, glūdi giliau, būtent — tai *esminis prieštaravimas*; pavyzdžiui, čia įstatymų leidžiamosios valdžios savaimingas prieštaravimas tėra politinės valstybės prieštaravimas, taigi ir civilinės visuomenės prieštaravimas sau pačiai.

Vulgarioji kritika daro priešingą *dogmatinę* klaidą. Pavyzdžiui, ji kritikuoja konstituciją. Ji parodo valdžios organų tarpusavio priešingumą ir t. t. Ji visur randa prieštaravimų. Tai vis dar dogmatinė kritika, *kovojanti* su savo objektu taip, kaip anksčiau būdavo stengiamasi paneigti, sakysim, šventosios trejybės dogmą remiantis prieštaravimu tarp „vieno" ir „trijų". Tikroji kritika, priešingai, atskleidžia vidinę šventosios trejybės genezę žmogaus smegenyse. Ji aprašo šios dogmos atsiradimo aktą. Taip ir tikroji filosofijos kritika, nagrinėjanti dabartinės valstybės santvarką, ne tik atskleidžia esamus jos prieštaravimus, bet ir *aiškina* juos, suvokia jų genezę, jų būtinumą. Ji suvokia *savitą* jų reikšmę. Tačiau šis *suvokimas* nereiškia, kad visur, kaip mano Hėgelis, reikia atpažinti loginės sąvokos apibrėžimus, bet reikia suvokti savito objekto savitą logiką.)

Hėgelis tai nusako taip: politinio luomų elemento pozicijoje valdovo principo atžvilgiu „glūdi tik *dermės galimybė* ir kartu taip pat *priešiškos* konfrontacijos *galimybė*".

Konfrontacijos galimybė yra visur, kur susiduria *skirtingos* valios. Hėgelis pats sako, kad „dermės galimybė" yra ir „konfrontacijos galimybė". Vadinasi,

jis dabar turi sukurti elementą, kuris būtų *„konfrontacijos negalimybė"* ir „dermės *tikrovė"*. Toks elementas būtų sprendimo ir mąstymo laisvė, prieštaraujanti valdovo ir vyriausybės valiai. Taigi jis jau nebebūtų „politinis luomų" elementas. Jis veikiau būtų valdovo valios ir vyriausybės elementas ir būtų tokia pati *tikrojo* luomų elemento priešybė, kokia yra pati vyriausybė.

Paragrafo pabaigoje šis reikalavimas labai susiaurinamas:

„Kaip valdovo valdžios požiūriu vyriausybės valdžia jau turi šį apibrėžimą (§ 300), taip ir luomų požiūriu kuris nors jų momentas turi būti apibrėžiamas taip, kad jis *iš esmės* egzistuotų kaip *vidurio momentas."*

Luomų iškeliamas momentas turi turėti apibrėžimą, *priešingą* tam apibrėžimui, kurį vyriausybės valdžia turi valdovo požiūriu, nes valdovo elementas ir luomų elementas yra priešingos kraštutinybės. Kaip valdovas sudemokratėja vyriausybės valdžios dėka, taip „luomų" elementas *darosi monarchiškas* dėl savo atstovavimo. Vadinasi, Hėgeliui reikia *valdovo momento luomų požiūriu*. Kaip vyriausybės valdžia yra luomų momentas valdovo požiūriu, taip ir valdovo momentas turi egzistuoti luomų požiūriu.

„Dermės tikrovė" ir „konfrontacijos negalimybė" virsta štai kokiu reikalavimu: „luomų požiūriu kuris nors jų momentas turi būti *apibrėžiamas* taip, kad jis *iš esmės egzistuotų* kaip *vidurio momentas"*. Turi būti *apibrėžiamas!* Pagal 302 paragrafą, tą apibrėžimą turi apskritai luomai. Čia turėtų būti ne *„apibrėžimas"*, bet *„apibrėžtumas"*.

Ir apskritai ką reiškia apibrėžimas: „kad jis iš esmės egzistuotų kaip vidurio momentas"? Sprendžiant iš „esmės"— tai „Buridano asilas".

Čia tiesiog yra taip.

Luomai turi būti „įtarpis" tarp valdovo ir vyriausybės iš vienos pusės ir tautos — iš kitos pusės, bet jie tokie nėra, o priešingai, yra organizuota *politinė*

civilinės visuomenės priešybė. „Įstatymų leidžiamoji valdžia" pati turi būti įtarpinta, ir įtarpinta, kaip jau buvo minėta, luomų požiūriu. *Morališkai* suderinti abi valias — kurių viena yra valstybės valia, kaip valdovo valia, o kita — valstybės valia, kaip civilinės visuomenės valia,— nepakanka, nors daroma tokia prielaida. Tiesa, organizuotai, *visuotinei* politinei valstybei atstovauja tik įstatymų leidžiamoji valdžia, bet kaip tik ji išreiškia atvirą *politinės valstybės* prieštaravimą pačiai sau, nes įstatymų leidžiamoji valdžia yra aukščiausia tos valstybės raidos pakopa. Tad reikia sukurti valdovo valios ir luomų valios *tikros tapatybės regimybę. Luomų elementas turi būti įtvirtintas kaip valdovo valia arba valdovo valia — kaip luomų elementas.* Luomų elementas turi įsitvirtinti kaip valios tikrovė, bet ta valia nėra luomų elemento valia. *Vienybė,* kurios neturi *esmė* (kitaip ji turėtų pasireikšti luomų elemento *veiksmais,* o ne jo *esaties forma*), turi būti bent jau *egzistencija,* kitaip sakant, įstatymų leidžiamosios valdžios (luomų elemento) *egzistencijos paskirtis* yra būti to, *kas nesuvienyta, vienybe.* Šis luomų elemento momentas — perų rūmai, aukštieji rūmai ir t. t.— yra aptariamos organizacijos politinės valstybės aukščiausia *sintezė.* Tiesą sakant, čia dar nepasiekta tai, ko nori Hėgelis,— „dermės tikrovė" ir „priešiškos konfrontacijos negalimumas", o veikiau laikomasi „dermės galimybės". Tačiau čia yra toji *įtvirtinti* norima *iliuzija,* kad *politinė valstybė esanti susivienijusi su pačia savimi* (kad esą susivienije valdovo valia ir luomų valia, taip pat politinės valstybės principas ir civilinės visuomenės principas), kad ši *vienybė* esanti *materialusis* principas, t. y. kad čia ne tik susivienija du priešingi principai, bet kad ta *vienybė* esanti jų *prigimtis,* jų egzistavimo pagrindas. Šis luomų elemento momentas yra politinės valstybės *romantika, svajonė* apie tos valstybės substancialumą arba atitikimą sau pačiai. Tai — *alegoriška* egzistencija.

Nuo luomų elemento ir valdovo elemento santykio tikro status quo * priklauso, ar ši *iliuzija* yra veiksminga iliuzija, ar *sąmoningas savęs apgaudinėjimas*. Kol luomai ir valdovo valdžia *faktiškai* sutaria, pakenčia vienas kitą, tol jų *esminės* vienybės iliuzija yra *tikra*, vadinasi, ir *veiksminga* iliuzija. Priešingai, kai ši vienybė turėtų įrodyti, kad ji esanti *iš tikrųjų tokia*, ji taptų *sąmoninga netiesa* ir būtų juokinga.

§ 305. „Vienas *civilinės* visuomenės *luomų* turi principą, kuris savaime gali konstituotis kaip šis *politinis* santykis, tai — luomas, kuris vadovaujasi natūralia dorove, kurio pagrindas yra šeimos gyvenimas, o turint galvoje pragyvenimą,— žemės nuosavybė; tad savo ypatingybės požiūriu šis luomas turi — drauge su valdovo elementu — pačiu savimi besiremiantį norą ir natūralią paskirtį, kuriuos apima valdovo elementas."

Mes jau esame parodę Hėgelio nenuoseklumą, kurį sudaro tai, 1) kad politinį luomų elementą jis traktuoja kaip *dabartinę* civilinės visuomenės abstrakciją ir t. t., kai tą elementą jis jau buvo kildinęs iš korporacijų; 2) kad dabar jis politinį luomų elementą vėl apibrėžia remdamasis *civilinės visuomenės luomų skirtumais*, kai pačius politinius luomus jau buvo apibrėžęs kaip „empirinės bendrybės kraštutinybę".

Nuoseklu būtų štai kaip: *politinius luomus* reikėtų aptarti atskirai kaip naują elementą ir paskui, remiantis jais, sukonstruoti įtarpį, kurio reikalaujama 304 paragrafe.

Betgi pažvelkime, kaip Hėgelis vėl pasitelkia civilinės visuomenės luomų skirtingumą ir kartu sudaro regimybę, kad ne civilinės visuomenės luomų skirtingumo *tikrovė* ir *ypatinga esmė* apibrėžia *aukščiausią politinę sferą*, įstatymų leidžiamąją valdžią, bet, atvirkščiai, pastarosios atžvilgiu ta tikrovė ir esmė yra paprasta *medžiaga*, kurią politikos sfera formuoja ir konstruoja, vadovaudamasi *savais*, jai pačiai atsirandančiais poreikiais.

„Vienas civilinės visuomenės luomų turi *principą*, kuris savaime *gali* konstituotis kaip šis *politinis santykis*, tai — luomas, kuris vadovaujasi *natūralia dorove*" (valstiečių luomas).

---

* — esamos padėties. *Red.*

Kuo gi reiškiasi šis *principinis* valstiečių luomo *gebėjimas* arba to luomo *principo gebėjimas?*

Tai — „luomas, kurio *pagrindas* yra *šeimos gyvenimas*, o turint galvoje pragyvenimą,— *žemės nuosavybė;* tad *savo ypatingybės požiūriu* šis luomas turi — drauge su *valdovo* elementu — *pačiu savimi* besiremiantį norą ir *natūralią paskirtį*, kuriuos apima *valdovo* elementas".

„Pats savimi besiremiantis noras" susijęs su pragyvenimu, su „žemės nuosavybe"; bendra su valdovo elementu „natūrali paskirtis" yra susijusi su šeimos gyvenimu, kuris yra pagrindas.

„Žemės nuosavybė", kaip pragyvenimo šaltinis, ir „pačiu savimi besiremiantis noras" yra du skirtingi dalykai. Veikiau reikėtų kalbėti apie „žemės nuosavybe *besiremiantį* norą". Veikiau reikėtų kalbėti apie valią, besiremiančią „valstybės galvosena", apie valią, kuri remiasi ne *pačia savimi*, bet *visuma*.

Vietoj „galvosenos", „valstybės dvasios turėjimo" pasirodo „*žemės* nuosavybė".

O dėl „*šeimos gyvenimo*", kaip pagrindo, tai „socialinė" civilinės visuomenės dorovė mums atrodo aukštesnė už šią „natūralią dorovę". Be to, „šeimos gyvenimas" yra *kitų* civilinės visuomenės *luomų* arba biurgerių luomo, kaip ir valstiečių luomo, „*natūrali dorovė*". Tačiau tai, kad valstiečių luomui „šeimos gyvenimas" yra ne tik šeimos principas, bet ir apskritai šio luomo socialinės esaties pagrindas,— tai, atrodo, iš valstiečių luomo atima gebėjimą atlikti svarbiausią politinę užduotį, nes tas luomas patriarchalinius santykius pritaiko nepatriarchalinei sferai ir tokias sąvokas, kaip vaikas arba tėvas, šeimininkas ir tarnas, vartoja, kai kalbama apie *politinę* valstybę, *pilietybę*.

O dėl *valdovo* elemento *natūralios paskirties*, tai Hėgelis aprašė ne patriarchalinį, bet *šių laikų konstitucinį* karalių. Natūralus karaliaus apibrėžimas yra toks, kad jis yra *kūniškas* valstybės *atstovas* ir gimęs *karaliumi*, kitaip sakant, karališkumą jis *paveldi iš šeimos*. Bet ką bendra visa tai turi su šeimos gyvenimu, kaip valstiečių luomo pagrindu, ką bendra turi

natūrali dorovė su natūraliu paties gimimo apibrėžimu? Šiuo požiūriu karalius visiškai nesiskiria nuo arklio: kaip arklys gimsta arkliu, taip karalius gimsta karaliumi.

Jei Hėgelis į politikos sferą būtų perkėlęs savo nustatytą patį luomų skirtumą, tai juk pats valstiečių luomas jau figūravo kaip savarankiška luomų elemento dalis, ir jei pats valstiečių luomas, būdamas ši dalis, yra tarpininkavimo valdovo principui momentas, tai kam gi tada prireikė konstruoti *naują* įtarpį? Ir kam gi tada prireikė išskirti valstiečių luomą iš paties luomų momento, kuris tik dėl šio išskyrimo atsiduria „abstrakčioje" padėtyje valdovo elemento atžvilgiu? Bet kaipgi Hėgelis, būtent politinį luomų elementą apibūdinęs kaip savitą elementą, kaip *privačiojo luomo virtimą piliečiais* ir būtent dėl to pripažinęs, kad jį reikia įtarpinti,— kaipgi Hėgelis gali vėl paversti šį organizmą privačiojo luomo skirtybe, vadinasi, privačiu luomu ir iš pastarojo kildinti politinės valstybės tarpininkavimą pačiai sau?

Apskritai nesąmonė yra manyti, kad didžiausia politinės valstybės *sintezė* esanti žemės nuosavybės ir šeimos gyvenimo sintezė!

Trumpai tariant:

Kai patys civilinės visuomenės luomai yra politiniai luomai, tai nereikia to įtarpinimo, o kai to įtarpinimo prireikia, tai civilinės visuomenės luomas nėra politinis luomas, vadinasi, jis nėra tas įtarpis. Šiuo atveju valstietis yra politinio luomų elemento dalis, ne būdamas valstietis, bet būdamas valstybės pilietis, o priešingu atveju (kai jis, būdamas *valstietis,* yra valstybės pilietis arba kai, būdamas valstybės pilietis, jis yra valstietis) politinė jo pilietybė išreiškia jo priklausymą *valstietijai:* jis, ne būdamas valstietis, yra valstybės pilietis, bet, būdamas valstybės pilietis, yra valstietis!

Taigi Hėgelis čia nenuoseklus *savo paties* koncepcijos *požiūriu,* o toks nenuoseklumas yra *prisitaikymas.* Politinis luomų elementas dabartine prasme, Hė-

gelio išdėstyta prasme yra *įtvirtintas, įgyvendintas civilinės visuomenės atskyrimas nuo jos privačiojo luomo ir jo skirtumų.* Kaipgi Hėgelis gali privatųjį luomą laikyti *įstatymų leidžiamosios* valdžios vidinių antinomijų *įveika?* Hėgelis nori viduramžiškos luomų sistemos, bet dabartine įstatymų leidžiamosios valdžios prasme, ir jis nori dabartinės įstatymų leidžiamosios valdžios, bet įkūnytos viduramžiškoje luomų sistemoje! Tai blogiausias sinkretizmas.

304 paragrafo pradžioje rašoma:

„Pats politinio luomų elemento apibrėžimas kartu apima ankstesnėse sferose jau buvusį luomų skirtumą."

Tačiau savo *paties* apibrėžimu politinis luomų elementas apima šį luomų skirtumą tik ta prasme, kad jis anuliuoja jį, savyje jį panaikina, *nuo jo abstrahuojasi.*

Jei valstiečių luomas arba, kaip vėliau išgirsime, *paaukštintas* valstiečių luomas,— bajoriška žemėvalda,— būdamas toks, minėtu būdu tampa momentu, tarpininkaujančiu visai *politinei* valstybei, įstatymų leidžiamajai valdžiai, tai toks reiškinys, žinoma, yra politinio luomų elemento tarpininkavimas valdovo valdžiai ta prasme, kad čia politinis luomų elementas *panaikinamas* kaip tikras politinis elementas. Ne valstiečių luomas, bet apskritai *luomas, privatusis luomas,* politinio luomų elemento *vertimas* (redukavimas) privačiuoju luomu čia yra *atkurta politinės valstybės vienybė su savimi pačia.* (*Įtarpis* čia yra ne pats *valstiečių luomas,* bet jo, kaip *civilinės visuomenės privačiojo luomo,* atsiskyrimas nuo politinio luomų *elemento;* dalykas čia toks, kad šio luomo privati padėtis jam suteikia ypatingą poziciją politinio luomų elemento viduje, tad ir kita šio elemento pusė įgyja *ypatingo* privačiojo luomo poziciją, vadinasi, politinis luomų elementas *nustoja* atstovauti civilinės visuomenės pilietybei.) Čia yra jau nebe *politinė* valstybė, egzistuojanti kaip *dvi priešingos valios,* bet vienoje pusėje stovi politinė valstybė (vyriausybė ir valdovas), o kitoje — civilinė visuomenė, kuri skiriasi nuo politinės

valstybės. (Įvairūs luomai.) Taip panaikinama ir politinė valstybė kaip *visetas*.

Artimiausia politinio luomų elemento *susidvejinimo* prasmė — jis tarpininkauja valdovo valdžiai — apskritai yra tokia, kad paties šio elemento *susiskaidymas*, savęs priešpriešinimas pačiam sau yra *atkurta* jo vienybė su valdovo valdžia. Svarbiausią įstatymų leidžiamosios valdžios *valdovo* elemento ir luomų elemento dualizmą *neutralizuoja* paties luomų elemento dualizmas. Tačiau Hėgelio veikale neutralizuojama taip, kad politinis luomų elementas atsiskiria nuo paties savo *politinio* elemento.

O dėl *žemės nuosavybės*, kaip *pragyvenimo šaltinio*, kuris atitinkąs valios *suverenumą, valdovo suverenumą*, ir dėl *šeimos gyvenimo*, kaip valstiečių luomo pagrindo, kuris atitinkąs *natūralų* valdovo valdžios *apibrėžimą*, tai prie šių klausimų grįšime vėliau. Čia, 305 paragrafe, išdėstytas valstiečių luomo „*principas*", „kuris savaime gali konstituotis kaip šis politinis santykis".

306 paragrafe rašoma, jog šis „konstitavimas" reikalingas „politinei padėčiai ir politinei reikšmei". Jo esmę sudaro štai kas: „turtas tampa *nenusavinamu, majorato* suvaržytu *paveldimu turtu*". Taigi „majoratas" tartum yra politinis valstiečių luomo konstitavimas.

„Majoratas",— rašoma priede,— „grindžiamas tuo, kad valstybei reikia pasikliauti ne *vien* galvosenos *galimybe*, bet ir *būtinybe*. Žinoma, galvosena nėra susaistyta turto, bet čia *reliatyviai būtinas* sąryšis yra toks, kad turintis savarankišką turtą nėra varžomas išorinių aplinkybių, *gali* nekliudomas veikti ir būti naudingas valstybei."

Pirmas teiginys. Valstybei nepakanka pasikliauti „*vien galvosenos galimybe*", jai reikia pasikliauti „*būtinybe*".

Antras teiginys. „Galvosena nėra susaistyta turto", t. y. turtą atitinkanti galvosena yra „*vien galimybė*".

Trečias teiginys. Tačiau tarp turto ir galvosenos esama „*reliatyviai būtino sąryšio*"; būtent — „kad tu-

rintis savarankišką turtą ir t. t. *gali* būti naudingas valstybei", t. y. *turtas* suteikia valstybės galvosenos „*galimybę*", bet, sprendžiant iš pirmojo teiginio, nepakanka vien „galimybės".

Be to, Hėgelis neįrodė, kad *žemės nuosavybė* yra vienintelis „savarankiškas turtas".

Valstiečių luomui *priklausančio turto konstitavimas*, kad tas turtas būtų *nepriklausomas*, yra šio luomo konstitavimas „politinei padėčiai ir politinei reikšmei". Arba: „turto nepriklausomumas" *suteikia* šiam luomui „politinę padėtį ir politinę reikšmę".

Toliau šis nepriklausomumas nusakomas taip:

Jo „*turtas*" "*nepriklauso* nuo *valstybės turto*". Žinoma, čia valstybės turtu laikoma *vyriausybės kasa*. Šiuo požiūriu valstiečių luomo „*priešybė*" yra „*bendrasis* luomas", „iš esmės priklausomas nuo *valstybės*". Pavyzdžiui, pratarmės 13 puslapyje rašoma:

„Be to, mūsų šalyje *filosofija* nėra, kaip Graikijoje, asmeniško lavinimosi dalykas", „bet ji egzistuoja viešai, susijusi su publika, *tarnauja* daugiausia valstybei arba *tik* jai."

Taigi ir filosofija „*iš esmės*" priklauso nuo vyriausybės kasos.

Jo *turtas nepriklauso* „nuo verslo nepatikimumo, pelno vaikymosi ir apskritai nuo nuosavybės nepastovumo". Šiuo požiūriu jo priešybė yra „verslo luomas", „priklausantis nuo poreikių ir jais besiremiantis".

Šis turtas taip pat nepriklauso „nuo *vyriausybės valdžios* bei *minios palankumo*".

Galiausiai tą turtą nepriklausomą „netgi *nuo paties*" luomo „*savivalės*" yra padariusi ta aplinkybė, „kad šio luomo nariai, linkę šiai paskirčiai, neturi teisės, kurią turi kiti piliečiai,— iš dalies laisvai disponuoti visa savo nuosavybe, iš dalies būti tikriems, jog tą nuosavybę paveldės vaikai vienodos meilės pagrindu".

Priešybės čia yra įgijusios visiškai naują ir labai materialią formą, kokios vargu ar galėjome tikėtis iš politinės valstybės dausose egzistuojančių santykių.

Prieštaravimas, kurį čia atskleidžia Hėgelis, turint galvoje visą jo įtampą, yra *privatinės nuosavybės* ir *turto* prieštaravimas.

Žemės nuosavybė yra *privatinė nuosavybė* κατ εξοχην, *tikroji* privatinė nuosavybė. Tiksliai nusakyta *privati* jos prigimtis pasireiškia: 1) kaip *„nepriklausymas* nuo *valstybės turto"*, nuo *„vyriausybės valdžios palankumo"*, nuo tos nuosavybės, kuri egzistuoja kaip „bendra politinės valstybės nuosavybė",— priklausomai nuo politinės valstybės struktūros kaip *ypatingas turtas* greta kitokio turto; 2) kaip *„nepriklausymas"* nuo visuomenės „poreikių", arba nuo „visuomeninio turto", „minios palankumo". (Taip pat įsidėmėtina, kad disponavimą dalimi valstybės turto Hėgelis laiko *„vyriausybės valdžios palankumu"*, o disponavimą dalimi visuomeninio turto — *„minios palankumu"*.) „Bendrojo luomo" ir „verslo luomo" turtas nėra *tikroji privatinė nuosavybė*, kadangi „bendrojo luomo" turtą *tiesiogiai*, o „verslo luomo"— *netiesiogiai* lemia ryšys su bendru turtu, arba su nuosavybe, kuri yra visuomeninė nuosavybė,— tie luomai *disponuoja dalimi* bendro turto, arba visuomeninės nuosavybės, todėl, žinoma, tų luomų turtas yra sąlygojamas „palankumo", t. y. „valios atsitiktinumo". Šios turto rūšies priešybė yra *žemės nuosavybė*, kaip *suvereni privatinė nuosavybė*, dar neturinti turto formos, t. y. nuosavybės formos, kurią įtvirtina *socialinė valia*.

Taigi, pasiekusi aukščiausią savo pakopą, politinė santvarka yra *privatinės nuosavybės santvarka. Politinės galvosenos* viršūnė yra *privatinės nuosavybės galvosena. Majoratas* tėra *žemės nuosavybės vidinės* prigimties *išorinė* išraiška. Dėl to, kad žemėvalda yra *nenusavinama*, jos *socialiniai* nervai yra perpjauti ir garantuotas *jos izoliavimas nuo civilinės visuomenės*. Dėl to, kad žemės nuosavybė paveldima ne vadovaujantis „vienoda meile vaikams", ji atskiriama, tampa nepriklausoma netgi nuo mažesnės, natūralios socialinės grupės, nuo *šeimos*, nuo jos valios ir jos įstatymų;

taigi *šiurkšti privatinės nuosavybės* prigimtis yra apsaugota taip pat nuo virtimo *šeimos turtu.*

Hėgelis 305 paragrafe paskelbė, jog žemvaldžių luomas gali konstituotis kaip „politinis santykis", kadangi „šeimos gyvenimas" esąs jo „pagrindas". Tačiau jis pats pareiškė, kad „meilė" yra šeimos gyvenimo pagrindas, principas, *dvasia.* Vadinasi, luomui, kurio pagrindas yra šeimos gyvenimas, trūksta *šeimos gyvenimo pagrindo,* trūksta meilės kaip tikro, taigi veiksmingo ir determinuojančio principo. Tai *bedvasis* šeimos gyvenimas, šeimos gyvenimo *iliuzija.* Pasiekęs aukščiausią raidos pakopą, *privatinės nuosavybės principas ima prieštarauti šeimos principui.* Taigi, priešingai negu *natūralios dorovės luomas,* šeimos gyvenimo luomas, tik civilinėje visuomenėje *šeimos gyvenimas* tampa šeimos gyvenimu, *meilės gyvenimu.* Atvirkščiai, žemvaldžių luomui būdingas privatinės nuosavybės *barbariškumas, nukreiptas prieš* šeimos gyvenimą.

Štai koks yra tas *suverenus privatinės nuosavybės, žemėvaldos puikumas,* apie kurį naujaisiais laikais prikalbėta tiek daug sentimentalybių ir dėl kurio buvo išlieta tiek daug krokodilo ašarų.

Hėgeliui visiškai nepadeda jo teiginys, kad *majoratas* esąs tik *politikos reikalavimas* ir turįs būti traktuojamas tik jo *politinės* padėties ir *politinės* reikšmės požiūriu. Jam visiškai nepadeda ir toks teiginys: „Žemvaldžių luomo pasitikėjimą savimi ir tvirtumą gali dar padidinti majorato institutas, kuris pageidautinas vis dėlto *tik politiniu požiūriu,* nes su juo susijusi auka *politinio tikslo* vardan,— kad pirmagimis *galėtų gyventi nepriklausomas.*"

Tai rodo tam tikrą Hėgelio kuklumą, *gerą mąstymo būdą.* Jis nori pateisinti ir sukonstruoti majoratą ne patį savaime, o tik susijusį su kita kuo, ne kaip savęs apibrėžimą, bet kaip kita ko apibrėžtumą, ne kaip tikslą, bet kaip *priemonę* tikslui pasiekti. Iš tiesų majoratas yra *tiksliai išreikštos* žemėvaldos padarinys, sustabarėjusi privatinė nuosavybė, privatinė nuosavy-

bė (quand même), besivystydama pasiekusi kuo didžiausio savarankiškumo ir kraštutinę ribą, o tai, ką Hėgelis laiko majorato tikslu, apibrėžiančiu momentu, prima causa, veikiau yra jo rezultatas, padarinys, *abstrakčios privatinės nuosavybės* galia, kuriai *turi paklusti politinė valstybė,* o Hėgelis vaizduoja, kad majoratas yra *politinės valstybės galia,* kuriai *turi paklusti privatinė nuosavybė.* Priežastį jis paverčia padariniu, o padarinį — priežastimi, apibrėžiantį momentą — apibrėžtuoju, o apibrėžtą momentą — apibrėžiančiuoju.

Bet kas gi yra politinio konstitavimo, politinio tikslo *turinys,* kas yra to tikslo tikslas? Kas yra jo substancija? *Majoratas, aukščiausias privatinės nuosavybės laipsnis, suvereni privatinė nuosavybė.* Kuo majorato institute reiškiasi politinės valstybės galia, kuriai turi paklusti privatinė nuosavybė? Tuo, kad politinė valstybė privatinę nuosavybę *izoliuoja* nuo šeimos ir nuo visuomenės, kad ji šią nuosavybę padaro *abstrakčiai savarankišką.* Tad kokia gi yra politinės valstybės galia, kuriai turi paklusti privatinė nuosavybė? *Pati privatinės nuosavybės galia,* egzistuoti ėmusi jos esmė. Ką politinė valstybė begali priešpriešinti minėtai esmei? *Iliuziją,* kad ji apibrėžia, o iš tikro ji pati apibrėžiama. Žinoma, valstybė pakerta *šeimos ir visuomenės valią,* bet tik dėl to, kad imtų egzistuoti *šeimai ir visuomenei nepavaldžios privatinės nuosavybės valia* ir kad būtų pripažinta, jog ši esatis yra svarbiausia politinės valstybės esatis, aukščiausia *dorovinė* esatis.

Panagrinėkime įvairius elementus, kaip jie čia, *įstatymų leidžiamojoje valdžioje,* visoje tikra, nuoseklia tapusioje ir savimonę įgijusioje valstybėje, *tikroje* politinėje valstybėje, santykiauja su tuo, kas *idealu* arba kas *turi būti,* su šių elementų *loginiu* apibrėžimu ir jų forma.

(Majoratas nėra, kaip sako Hėgelis, „grandinės, kuriomis sukaustoma privatinės teisės laisvė", atvirkščiai, jis yra „privatinės teisės, išsivadavusios iš visų

socialinių ir dorovinių grandinių, laisvė".) („Svarbiausia politinė konstrukcija čia yra abstrakčios privatinės nuosavybės konstrukcija.")

Prieš pradedant tuos dalykus gretinti, dar reikia įdėmiau pažvelgti į vieną šio paragrafo formuluotę, būtent į tai, kad majorato dėka valstiečių luomo turtą, žemės nuosavybę, privatinę nuosavybę yra padariusi nepriklausomą „netgi *nuo jo paties savivalės* ta aplinkybė, kad šio luomo nariai, linkę šiai paskirčiai, neturi teisės, kurią turi kiti piliečiai,— laisvai disponuoti visa savo nuosavybe".

Mes jau esame pabrėžę, kad dėl žemėvaldos „nenusavinamumo" perpjaunami socialiniai privatinės nuosavybės nervai. Privatinė nuosavybė (žemėvalda) padaroma nepriklausoma nuo *paties* savininko *savivalės* tuo būdu, kad jo savivalės sfera iš bendražmogiškos sferos paverčiama *privatinės nuosavybės specifinės savivalės* sfera, kad privatinė nuosavybė tampa valios *subjektu*, o valia — tik privatinės nuosavybės *predikatu*. Privatinė nuosavybė čia jau nebėra *apibrėžtas* savivalės objektas, o savivalė yra apibrėžtas *privatinės* nuosavybės predikatas. Bet palyginkime visa tai su tuo, ką pats Hėgelis rašo apie privatinės teisės sferą:

§ 65. „Savo nuosavybę aš galiu padaryti *svetimą* sau todėl, kad ji yra mano tik tiek, kiek į ją įdedu savo valios, bet aš galiu ją susvetiminti tik tiek, kiek ji dėl *savo prigimties* yra *išoriškas daiktas.*"

§ 66. „Todėl tos gėrybės, arba veikiau substancialūs apibrėžimai, kurie sudaro mano labiausiai savą asmenį ir bendrąją mano savimonės esmę, yra *nesusvetinami,* kaip ir teisei į juos negalioja senaties terminas,— tokie yra apskritai mano asmenybė, bendroji mano valios laisvė, dorovė, religija."

Taigi majorate žemėvalda, tiksliai išreikšta privatinė nuosavybė, tampa *nesusvetinama* gėrybe, vadinasi, *substancialiu apibrėžimu,* kuris sudaro majorato žemvaldžių luomo „labiausiai savą asmenį, bendrąją savimonės esmę", jo „apskritai asmenybę, bendrąją jo valios laisvę, dorovę, religiją". Todėl visai logiška, kad ten, kur privatinė nuosavybė, žemėvalda, *nesusvetinama,* priešingai, susvetinamos yra „bendroji va-

lios laisvė" (čia taip pat priklauso ir laisvas disponavimas išorišku daiktu, pavyzdžiui, žemės nuosavybe) ir *dorovė* (čia priklauso *meilė*, kaip tikra dvasia, pasireiškianti ir kaip tikras šeimos įstatymas). „*Negalėjimas susvetiminti" privatinės nuosavybės* kartu yra „*galėjimas susvetiminti" bendrąją valios laisvę ir dorovę*. Čia jau nėra taip, kad nuosavybė egzistuoja tiek, „kiek į ją įdedu savo valios", bet yra taip, kad mano valia egzistuoja tiek, „kiek jos yra įdėta į nuosavybę". Mano valia čia jau nėra savininkė, bet pati yra nuosavybė.

Tai ir yra *romantiškas* žavėjimasis majorato puikumu: čia privatinė nuosavybė, vadinasi, asmeniška savivalė, reiškiasi abstrakčiausia savo forma; *visiškai ribota, nedora, šiurkšti* valia čia reiškiasi kaip labiausiai vykusi politinės valstybės sintezė, kaip didžiausias savivalės lemiamas susvetimėjimas, kaip atkakliausia, labiausiai pasiaukojama kova su *žmogaus silpnybe*, nes čia privatinės nuosavybės *pavertimas humaniška, žmoniška* turi *žmogaus* silpnybės formą. *Majoratas* yra *privatinė nuosavybė*, kuri pati sau tapo *religija;* tai įsigilinusi į save, savo savarankiškumu ir puikumu *susižavėjusi privatinė nuosavybė*. Kaip majoratas negali būti tiesiogiai susvetimintas, taip jis negali tapti ir *sutarties* objektu. Perėjimą nuo nuosavybės prie sutarties Hėgelis išdėsto taip:

§ 71. „Esatis kaip apibrėžta būtis iš esmės yra kita ko būtis; nuosavybė tuo požiūriu, kad ji yra esatis kaip išoriškas daiktas, kitiems išoriškiems daiktams ir jų sąryšiui yra būtinybė ir atsitiktinumas. Tačiau, būdama *valios* esatis, nuosavybė kaip toks dalykas, kuris egzistuoja kita kam, egzistuoja tik kito asmens *valiai*. Šis valios santykis su valia yra tas savitas ir tikras pagrindas, kuriuo remiasi laisvės *esatis*. Šis įtarpis, leidžiantis turėti *nuosavybę* ne tik dėl *daikto ir mano subjektyvios* valios, bet taip pat ir dėl kito valios, kartu dėl *bendros* valios,— šis įtarpis sudaro *sutarties* sferą."

(Majorato institute valstybės įstatymu tapo tai, kad nuosavybė turima ne dėl *bendros* valios, bet tiktai „dėl *daikto* ir mano *subjektyvios valios*".) Čia, skyriuje apie *privatinę teisę, galėjimą susvetiminti* privatinę nuosavybę ir jos priklausymą nuo *bendros*

valios Hėgelis laiko *tikru* tos nuosavybės *idealumu*, o skyriuje apie *valstybinę teisę*, atvirkščiai, jis liaupsina tariamą nepriklausomos nuosavybės puikumą, priešingai negu „verslo nepatikimumą, pelno vaikymąsi, nuosavybės nepastovumą, priklausymą nuo valstybės turto". Kokia čia valstybė, kuri negali pakęsti net privatinės teisės idealumo? Kokia čia teisės filosofija, kuriai privatinės nuosavybės savarankiškumas privatinėje teisėje reiškia viena, o valstybinėje teisėje — kita?

Palyginti su *šiurpiu* nepriklausomos privatinės nuosavybės *bukaprotiškumu*, verslo nepatikimumas yra elegiškas, pelno vaikymasis — patetiškas (dramatiškas), nuosavybės nepastovumas — tikrai fatališkas (tragiškas), priklausymas nuo valstybės turto — doroviškas. Žodžiu, privatinė nuosavybė, būdama susijusi su visomis šiomis ypatybėmis, leidžia išgirsti *žmogaus širdies* plakimą: tai — žmogaus priklausomybė nuo žmogaus. Kokia savaime bebūtų šios priklausomybės prigimtis, ji yra *žmogiška*, palyginti su tokiu vergu, kuris mano esąs laisvas dėl to, kad jį ribojanti sfera yra ne visuomenė, bet *žemės sklypas*. Šios valios laisvė tėra jos *tuštybė*, neturėjimas kito turinio, o tik *privatinę nuosavybę*.

Be tokių nevykusių apibrėžimų, kuriais nusakoma, kad majoratas esąs politinės valstybės modifikuota privatinės nuosavybės forma, iš viso neįmanoma išsiversti, kai senoji pasaulėžiūra interpretuojama naujosios pasaulėžiūros prasme, kai kuriam nors dalykui — šiuo atveju privatinei nuosavybei — suteikiama dvejopa prasmė: viena — abstrakčios teisės tribunole, jai priešinga — politinės valstybės dausose.

Dabar prieiname anksčiau minėtą palyginimą.

257 paragrafe rašoma:

„Valstybė yra dorovės idėjos tikrovė, dorovės dvasia, kaip *vieša*, sau pačiai aiški substanciali valia... *Paprotys* yra betarpiško valstybės egzistavimo išraiška, o pavienio asmens *savimonė*... įtarpinto valstybės egzistavimo išraiška. Visai taip pat ir pavienio asmens savimonei, galvosenos padedama, valstybė, kaip jo esmė, jo veiklos tikslas ir produktas, suteikia *substancialią laisvę*."

268 paragrafe rašoma:

„Politinė *galvosena*, apskritai *patriotizmas*, kaip *tiesa* besiremiantis įsitikinimas ir *įpročiu* tapęs noras, yra tik valstybėje esančių institutų rezultatas,— būtent jiems *tikrai* būdingas protingumas, kuris ir pasireiškia tuos institutus atitinkančia veikla.— Ta galvosena apskritai yra *pasitikėjimas* (kuris gali virsti daugmaž susiformavusiu supratimu),— suvokimas, kad mano substancialų ir atskirą interesą saugo ir apima kita ko (čia — valstybės), santykiaujančio su manimi kaip su pavieniu asmeniu, interesas ir tikslas, o dėl to būtent šis kita kas man nėra tiesiog kita kas, ir Aš, tai suvokdamas, esu laisvas."

Dorovės idėjos *tikrovė* čia reiškiasi kaip *privatinės nuosavybės religija*. (Kadangi majorate privatinė nuosavybė į pačią save žvelgia religiškai, tai mūsų naujaisiais laikais religija iš viso yra tapusi būdinga žemėvaldos ypatybe ir visi majoratą liaupsinantys raštai yra kupini religinės saldybės. Religija yra aukščiausia šios brutalybės mąstymo forma.) „*Vieša*, sau pačiai aiški substanciali valia" virsta tamsia, į žemės sklypą sudužusia valia, kadangi ji apsvaigusi nuo stipriai ją laikančio gaivališkumo. „Tiesa besiremiantis įsitikinimas", kuris yra „politinė galvosena",— tai įsitikinimas, išaugęs iš „savo paties dirvos" (tikrąja žodžio reikšme). „Įpročiu tapęs" politinis „noras" jau nebėra „tik rezultatas" ir t. t., o yra ne valstybės institutas. Politinė galvosena jau nebėra „*pasitikėjimas*", o veikiau yra „patikėjimas, suvokimas, kad mano substancialus ir atskiras interesas *nepriklauso* nuo kita ko (čia — valstybės), santykiaujančio su manimi kaip su pavieniu asmeniu, intereso ir tikslo". Tai suvokimas, kad aš esu *laisvas nuo valstybės*.

„*Bendro valstybės intereso* palaikymas" ir t. t. buvo (§ 289) „vyriausybės valdžios" uždavinys. Ji turėjo „išlavėjusį tautos daugumos protą ir teisinę sąmonę" (§ 297). Ši vyriausybės valdžia, tiesą sakant, daro luomus nereikalingus, nes aukščiausieji valstybės tarnautojai „*gali* be luomų daryti tai, kas geriausia, kaip jie nuolat irgi turi daryti tai, kas geriausia, kai yra luomų susirinkimai" (301 paragrafo pastaba). „Bendrojo luomo,— tiksliau sakant, luomo, paskyrusio save tarnauti vyriausybei,— tiesioginio pašaukimo tikslas yra

iš esmės veikti bendrybės labui". Kaipgi dabar atrodo bendrasis luomas, vyriausybės valdžia? Dabar jis „iš esmės priklauso nuo valstybės", yra *„nuo vyriausybės valdžios palankumo priklausantis* turtas". Taip pat pasikeitė ir civilinė visuomenė, apie kurią anksčiau buvo sakoma, kad ji korporacijoje pasiekė savo dorovę. Dabar ji reiškiasi kaip „nuo verslo nepatikimumo" ir t. t., nuo „minios palankumo" priklausantis turtas.

Kokia gi yra ši tariamai specifiška majorato savininko ypatybė? Ir kokia apskritai gali būti *nesusvetinamo* turto *dorovinė* ypatybė? *Nepaperkamumas. Nepaperkamumas* pasirodo esąs *didžiausia* politinė dorybė, abstrakti dorybė. Hėgelio sukonstruotoje valstybėje nepaperkamumas yra toks ypatingas dalykas, kad jį reikia konstruoti kaip *ypatingą* politinę jėgą, taigi tuo kaip tik įrodoma, jog jis nėra politinės valstybės dvasia, politinėje valstybėje jis yra ne taisyklė, bet *išimtis* ir kaip tokia išimtis jis sukonstruotas. Majoratų savininkai paperkami tuo, kad jų nuosavybė paskelbiama nepriklausoma, ir paperkami tam, kad būtų apsaugoti nuo papirkimo.

Vadovaujantis idėja, *priklausomybė* nuo valstybės ir šios priklausomybės jausmas turėtų būti didžiausia politinė laisvė,— kadangi šią priklausomybę jaučia privatus asmuo kaip abstraktus priklausomas asmuo, kuris, priešingai, tik būdamas pilietis, jaučiasi ir turi jaustis esąs *nepriklausomas,*— tad čia konstruojamas *nepriklausomas privatus asmuo.* „Jo turtas nepriklauso nei nuo valstybės turto, nei nuo verslo nepatikimumo" ir t. t. Jo priešybė yra „verslo luomas, priklausantis nuo poreikių ir jais besiremiantis, ir bendrasis luomas, kuris iš esmės priklauso nuo valstybės". Taigi čia turime *nepriklausomybę* nuo valstybės ir civilinės visuomenės, ir ši įgyvendinta abiejų abstrakcija, kuri realiter yra primityviausia *priklausomybė nuo žemės sklypo,* įstatymų leidžiamojoje valdžioje yra valstybės ir civilinės visuomenės įtarpis bei vienybė. *Nepriklausoma privatinė nuosavybė,* t. y. abstrakti privatinė nuosavybė, ir ją atitinkantis *privatus*

asmuo yra labiausiai išplėtota politinės valstybės konstrukcija. Politinė „nepriklausomybė" sukonstruota kaip „nepriklausoma privatinė nuosavybė" ir „šią nepriklausomą privatinę nuosavybę turintis asmuo". Kitame paragrafe pamatysime, kas re vera dedasi su „nepriklausomybe" ir „nepaperkamumu" bei su jais susijusia valstybės galvosena.

Jau tai, kad *majoratas* yra *paveldimas turtas,* daug ką sako. Plačiau apie tai pakalbėsime vėliau. Tai, kad, kaip Hėgelis rašo priede, majorato institutas įvestas pirmagimio naudai, tėra istorinis faktas.

§ 307. „Šios substancialaus luomo dalies teisė šitaip vienu požiūriu yra pagrįsta natūraliu šeimos principu, bet kartu tas principas *didelių aukų* kaina iškreipiamas siekiant *politinio tikslo, dėl to* šis luomas suorientuojamas iš esmės veikti to tikslo vardan ir taip pat *dėl to* šitokią jo paskirtį lemia bei *įteisina* kilmė, taigi čia atkrinta išrinkimo atsitiktinumas."

Hėgelis neparodė, kiek šio substancialaus luomo teisė remiasi *natūraliu* šeimos *principu,* jis tik suteikė šiam principui tokią prasmę, kad žemėvalda egzistuoja kaip *paveldimas turtas.* Tuo grindžiama ne šio luomo teisė politine prasme, bet tik dėl kilmės įgyjama majorato savininko teisė į žemės nuosavybę. „Bet kartu tas" natūralus šeimos principas „didelių aukų kaina iškreipiamas siekiant politinio tikslo". Jau esame matę, kaip čia „iškreipiamas * natūralus šeimos principas", bet šis iškreipimas nėra „didelė auka politinio tikslo vardan", o tėra *įgyvendinta privatinės nuosavybės abstrakcija.* Atvirkščiai, iškreipus šį *natūralų šeimos principą,* iškreipiamas ir politinis tikslas, *„dėl to* (?) šis luomas suorientuojamas iš esmės veikti to tikslo vardan"— ar ne dėl to, kad privatinė nuosavybė tapo savarankiška? — „ir taip pat dėl to šitokią jo paskirtį lemia bei įteisina kilmė, taigi čia atkrinta išrinkimo atsitiktinumas".

Taigi čia *dalyvavimas įstatymų leidžiamojoje valdžioje* yra *įgimta žmogaus teisė.* Čia turime *įstatymų*

---

* Originale žodžių žaismas: verkehren reiškia ir pakreipti, ir iškreipti. *Red.*

leidėjus iš prigimties, įgimtą politinės valstybės tarpininkavimą pačiai sau. Labai dažnai *įgimtos žmogaus teisės* buvo išjuokiamos, tai ypač darydavo majoratų savininkai. Bet argi nėra komiškiau tai, kad didžiausias įstatymų leidžiamosios valdžios orumas patikėtas ypatingai žmonių rasei? Nėra nieko juokingesnio už tai, kad Hėgelis „įgimtą" pašaukimą būti įstatymų leidėju, valstybės piliečių atstovu priešpriešina pašaukimui jais būti dėl „išrinkimo atsitiktinumo". Tartum *išrinkimas,* šis sąmoningas piliečių pasitikėjimo rezultatas, nebūtų neišvengiamai susijęs su politiniu tikslu visai kitaip negu fizinis gimimo atsitiktinumas. Nuo savo politinio spiritualizmo Hėgelis visur nusmunka iki šiurkščiausio *materializmo.* Kilmė politinės valstybės viršūnėse visur lemianti tai, kad kai kurie individai tampa aukščiausių valstybės uždavinių įsikūnijimu. Aukščiausios valstybės funkcijos taip sutampančios su individais dėl jų gimimo, kaip gyvūno vieta, jo charakteris, gyvenimo būdas ir t. t. yra jam tiesiog įgimti. Valstybė jos aukščiausių funkcijų požiūriu įgyja *zoologinę* tikrovę.

Gamta Hėgeliui keršija už tai, kad jis ją paniekino. Hėgeliui išeina, kad materija pati savaime, be žmogaus valios, yra niekas, o čia žmogaus valia savaime, be materijos, tėra niekas.

Netikra gamtos ir dvasios, kūno ir sielos tapatybė, *fragmentiška, sporadiška* tapatybė parodoma kaip *įsikūnijimas.* Kadangi gimdamas žmogus įgyja tik *individualią* esatį ir pirmiausia tampa tik *natūraliu* individu, o tokie su valstybe susiję apibrėžimai, kaip *įstatymų leidžiamoji* valdžia ir t. t., yra *socialiniai produktai,* visuomenės kūdikiai, bet ne natūralaus individo dariniai, tai *individo gimimo* ir individo, *kaip tam tikros socialinės padėties, funkcijos* ir t. t. *individualizacijos,* tiesioginė tapatybė, neįtarpintas jų sutapimas atrodo nuostabus dalykas, *stebuklas.* Šioje sistemoje gamta *gamina* tiesiog karalius, tiesiog *perus* ir t. t., kaip ji gamina akis ir nosis. Nuostabu, kad tiesioginiu fizinės rūšies produktu laikoma tai, kas tėra

tik savimonę turinčios rūšies produktas. Aš esu žmogus dėl to, kad toks gimiau, ir tai nepriklauso nuo visuomenės pripažinimo; gimimas peru ar karaliumi turi būti pripažintas tik visuotinai. Tik pripažinimas daro šio žmogaus gimimą karaliaus gimimu; taigi pripažinimas, o ne gimimas žmogų daro karaliumi. Jei gimimas, kitaip negu kiti apibrėžimai, žmogui tiesiogiai suteikia kokią nors socialinę padėtį, tai *jo kūnas* daro jį *šios tam tikros* socialinės funkcijos reiškėju. *Jo kūnas* yra jo *socialinė* teisė. Šioje sistemoje *kūniškasis žmogaus rangas,* arba *žmogaus kūno rangas* (plačiau būtų galima pasakyti: fizinio natūralaus valstybės elemento rangas), reiškiasi taip, kad tam tikri, būtent aukščiausi socialiniai rangai yra *tam tikrų, dėl gimimo šiai padėčiai skirtų kūnų rangai.* Štai kodėl diduomenė visai natūraliai didžiuojasi savo krauju, kilme, žodžiu, *savo kūno istorija.* Žinoma, tai ir yra ta *zoologinė* pasaulėžiūra, kurią atitinka *heraldikos* mokslas. Diduomenės paslaptis yra *zoologija.*

Čia reikia pabrėžti du paveldimo majorato momentus:

1) Stabilus yra *paveldimas turtas, žemėvalda.* Nekintama aptariamame santykyje yra *substancija.* Majorato savininkas, žemvaldys, tiesą sakant, tėra *akcidencija.* Žemėvalda *antropomorfizuojasi* įvairiose kartose. *Žemėvalda* tartum vis *paveldi* šeimos pirmagimį kaip neatskiriamą jos atributą. Kiekvienas pirmagimis žemvaldžių kartose yra *paveldimas objektas, nesusvetinamos žemėvaldos nuosavybė, numatyta jos valios ir veiklos substancija.* Subjektas yra daiktas, o predikatas — žmogus. Valia tampa nuosavybės nuosavybe.

2) *Politinė* majorato savininko *ypatybė* yra *politinė* jo paveldėto turto *ypatybė,* šiam paveldimam turtui būdinga *politinė ypatybė.* Vadinasi, politinė ypatybė čia irgi reiškiasi kaip *žemėvaldos nuosavybė,* kaip tokia ypatybė, kuri tiesiogiai priklauso *vien fiziškai žemei* (gamtai).

O dėl pirmojo punkto, tai iš jo išplaukia, kad majorato savininkas yra *žemės nuosavybės baudžiaunin-*

kas ir kad jam pavaldūs *baudžiauninkai* išreiškia tik *praktinį teorinio* santykio rezultatą, o tas santykis yra paties majorato savininko santykis su žemėvalda. Germaniško subjektyvumo nuodugnumas visur iškyla kaip bedvasio objektyvumo šiurkštybė.

Čia reikia išsiaiškinti santykį 1) tarp *privatinės nuosavybės ir paveldėjimo,* 2) tarp *privatinės nuosavybės,* paveldėjimo ir su jais susijusių tam tikrų kartų privilegijos turėti politinį suverenumą, 3) *tikrą istorinį santykį,* arba *germanų* santykius.

Jau esame matę, kad majoratas yra *„nepriklausomos privatinės nuosavybės"* abstrakcija. Čia prisideda dar ir antras rezultatas. Politinėje valstybėje, kurios konstrukciją iki šiol nagrinėjome, *nepriklausomybė, savarankiškumas* tolygūs *privatinei nuosavybei,* kuri aukščiausioje savo pakopoje reiškiasi kaip *nesusvetinama žemėvalda.* Todėl politinė nepriklausomybė neišplaukia ex proprio sinu * politinės valstybės, ji nėra politinės valstybės dovana savo nariams, ji nėra valstybę įkvepianti dvasia,— politinės valstybės nariai savo nepriklausomybę gauna iš tokios esmės, kuri nėra politinės valstybės esmė, gauna iš abstrakčios privatinės teisės esmės, iš abstrakčios *privatinės nuosavybės.* Politinė nepriklausomybė yra privatinės nuosavybės akcidencija, o ne politinės valstybės substancija. Kaip matėme, politinė valstybė ir jos *įstatymų leidžiamoji valdžia* yra valstybės momentų *tikrosios vertės ir esmės* atskleista paslaptis. Reikšmė, kurią *privatinė nuosavybė* turi politinėje valstybėje, yra *esminė, tikroji* jos reikšmė, o ta reikšmė, kurią politinėje valstybėje turi *luomų skirtumas,* yra *esminė* luomų skirtumo *reikšmė.* Taip pat valdovo ir vyriausybės valdžios *esmė* pasireiškia *„įstatymų leidžiamojoje valdžioje".* Čia, politinės valstybės sferoje, pavieniai valstybės momentai santykiauja su savimi kaip su *rūšies esme,* kaip su „rūšine esme", kadangi politinė valstybė yra bendro jų apibrėžimo sfera, *religinė* jų *sfera. Po-*

* — iš pačios esmės. *Red.*

litinė valstybė yra įvairių *konkrečios* valstybės momentų *tiesos veidrodis.*

Vadinasi, jei „nepriklausoma privatinė nuosavybė" politinėje valstybėje, įstatymų leidžiamojoje valdžioje turi *politinės nepriklausomybės reikšmę,* tai ji *yra politinė* valstybės *nepriklausomybė.* Tada „nepriklausoma privatinė nuosavybė", arba *„tikroji* privatinė nuosavybė", yra ne tik valstybės „santvarkos ramstis", bet ir *„pati santvarka".* Argi valstybės santvarkos ramstis nėra valstybės santvarkos pagrindų pagrindas, pirminė, tikroji santvarka?

Konstruodamas paveldintį monarchą, Hėgelis, pats tartum nustebęs dėl „imanentinės mokslo raidos, *viso jo turinio kildinimo* iš paprastos *sąvokos"* (279 paragrafo pastaba), pažymi:

„Betarpiškoje teisėje iš pradžių *abstrakčios asmenybės* pagrindinis momentas, kuris, pereidamas savo įvairias subjektyvumo formas, vystėsi toliau, ir čia, absoliučioje teisėje, valstybėje, turėdamas visai konkretų valios objektyvumą, yra *valstybės asmenybė,* valstybės *tikrumas dėl pačios savęs."*

Vadinasi, politinėje valstybėje *paaiškėja,* kad *„abstrakti asmenybė"* yra *svarbiausioji politinė* asmenybė, politinis visos valstybės pamatas. Taip pat ir majorate šios abstrakčios asmenybės teisė, jos *objektyvumas,* „abstrakti privatinė nuosavybė" iškyla kaip didžiausias valstybės objektyvumas, kaip *svarbiausia* jos *teisė* egzistuoti.

Valstybė yra paveldintis monarchas, abstrakti asmenybė. Tai tereiškia, kad valstybės asmenybė yra abstrakti arba kad valstybė yra abstrakčios asmenybės valstybė; taip ir romėnai aiškino, kad monarcho teisė galioja vien privatinės teisės normų ribose, kitaip sakant, privatinę teisę jie laikė svarbiausiąja valstybinės teisės norma.

Romėnai — suverenios privatinės nuosavybės racionalistai, germanai — šios nuosavybės *mistikai.*

Hėgelis privatinę teisę laiko *abstrakčios asmenybės teise,* arba *abstrakčia teise.* Ši teisė iš tiesų turi būti nagrinėjama kaip teisės *abstrakcija* ir todėl kaip *iliu-*

zinė abstrakčios asmenybės teisė, taip pat, kaip Hėgelio nusakyta moralė yra *iliuzinė abstrakčios subjektyvybės esatis*. Hėgelis privatinę teisę ir moralę nagrinėja kaip tokias abstrakcijas, bet iš to jis nepadaro išvados, kad valstybė, dorovė, kurios prielaidos yra tos abstrakcijos, negali būti niekas kita, kaip šių iliuzijų *socialumas* (socialinis gyvenimas). Priešingai, Hėgelis iš to daro išvadą, kad jos yra šiam doroviniam gyvenimui pavaldūs momentai. Bet kas gi yra privatinė teisė, jei ne šių valstybės subjektų teisė, ir kas gi yra moralė, jei ne jų moralė? Arba veikiau privatinės teisės asmuo ir moralės subjektas yra valstybės *asmuo* ir *subjektas*. Hėgelis ne kartą buvo kritikuotas už jo moralės koncepciją. Tačiau jis tik parodė šių laikų valstybės ir šių laikų privatinės teisės moralę. Hėgelio kritikai norėjo, kad moralė būtų labiau atskirta nuo valstybės, kad ji būtų labiau emancipuota! Ką jie tuo įrodė? Tai, kad dabartinės valstybės atskyrimas nuo moralės yra moralus, kad moralė nevalstybiška, o valstybė nemorali. Atvirkščiai, didelis, nors vienu atžvilgiu (būtent tuo, kad valstybę, kurios prielaida yra tokia moralė, Hėgelis laiko realia dorovės idėja) nesąmoningas Hėgelio nuopelnas yra tas, kad jis parodė tikrąją šių laikų moralės vietą.

Esant tokiai valstybės santvarkai, kuriai gyvuojant *majoratas* yra garantija, politinės santvarkos garantija yra *privatinė nuosavybė*. Majorato institute tai įgyja tokią formą, kad ši garantija yra *ypatinga* privatinės nuosavybės rūšis. *Majoratas* tėra bendro *privatinės nuosavybės ir politinės valstybės* santykio ypatinga egzistavimo forma. Majoratas yra *politinė* privatinės nuosavybės prasmė, privatinė nuosavybė politine savo reikšme, t. y. bendrąja savo reikšme. Taigi valstybės santvarka čia yra *privatinės nuosavybės santvarka*.

Ten, kur randame *klasikinę* majorato formą — germanų tautose,— ten randame ir *privatinės nuosavybės* santvarką. *Privatinė nuosavybė* yra bendroji kategorija, bendrasis valstybės ryšys. Net bendros funkcijos

reiškiasi čia kaip kurios nors korporacijos, čia kaip kurio nors luomo privatinė nuosavybė.

Visokia prekyba ir įvairūs verslai yra atskirų korporacijų privatinė nuosavybė. Dvariškių vietos, pareigos teismo įstaigose ir t. t. yra atskirų luomų privatinė nuosavybė. Įvairios provincijos yra atskirų kunigaikščių ir t. t. privatinė nuosavybė. Krašto reikalų tvarkymas ir t. t. yra valdovo nuosavybė. Dvasia yra dvasininkijos nuosavybė. Mano pareigų atlikimas yra kieno nors kito privatinė nuosavybė, kaip ir mano teisė savo ruožtu yra ypatinga privatinė nuosavybė. Suverenumas, šiuo atveju *nacija*, yra imperatoriaus privatinė nuosavybė.

Dažnai buvo sakoma, kad viduramžiais kiekviena teisės, laisvės, socialinės esaties forma buvo *privilegija*, taisyklės *išimtis*. Čia buvo negalima nematyti to empirinio fakto, kad visos šios privilegijos reiškiasi *privatinės nuosavybės* forma. Kas yra bendras šio sutapimo pagrindas? Tai, kad *privatinė nuosavybė* yra *rūšinė privilegijos esatis*, teisės, kaip *išimties, esatis.*

Ten, kur valdovai, kaip Prancūzijoje, kėsinosi į privatinės nuosavybės *nepriklausomybę*, jie pirmiau kėsinosi į *korporacijų* nuosavybę, o tik paskui — į *individų* nuosavybę. Tačiau kėsindamiesi į privatinę korporacijų nuosavybę, jie į privatinę nuosavybę kėsinosi kaip į korporaciją, kaip į *socialinį* ryšį.

Lenų sistemoje kaip tik iškyla tai, kad valdovo valdžia yra privatinės nuosavybės valdžia ir kad *valdovo valdžioje* glūdi ir *bendrosios valdžios*, ir *visų valstybės sferų valdžios* paslaptis.

(Valdovas, būdamas valstybės valdžios atstovas, išreiškia tai, kas valstybėje yra *būdinga valdžiai*. Todėl *konstitucinis* monarchas abstrakčiausia forma išreiškia konstitucinės valstybės idėją. Viena, jis įkūnija valstybės *idėją*, šventąją valstybės didybę, ir įkūnija būdamas *šis* asmuo. Bet kartu jis yra *paprasta* fikcija; kaip asmuo ir valdovas jis neturi nei tikros valdžios, nei iš tikrųjų veikia. Čia išreikštas politinės ir tikros asmenybės, formalios ir materialios, bendros ir indivi-

dualios asmenybės, žmogaus ir socialinio žmogaus atskirtumo didžiausias prieštaravimas.)

Privatinė nuosavybė turi *romėniško* racionalumo ir *germaniško* sentimentalumo bruožų. Čia pamokoma bus sugretinti šiuodu to paties instituto raidos kraštutinumus. Tai padės mums spręsti nagrinėjamą politinę problemą.

Romėnai, tiesą sakant, pirmieji išplėtojo *privatinės nuosavybės teisę,* abstrakčiąją teisę, privatinę teisę, abstraktaus asmens teisę. *Romėnų civilinė teisė* yra *klasikinė privatinės teisės išraiška.* Tačiau niekur nerandame, kad romėnai būtų mistifikavę privatinės nuosavybės teisę, kaip darė vokiečiai. Privatinės nuosavybės teisė niekur taip pat netampa *valstybine teise.*

Privatinės nuosavybės teisė yra *jus utendi et abutendi* *, teisė *piktnaudžiauti* daiktu. Romėnai daugiausia rūpinosi plėtoti ir apibrėžti tuos *santykius,* kurie yra *abstraktūs* privatinės nuosavybės santykiai. Tikrasis privatinės nuosavybės pagrindas, *turėjimas,* yra *faktas, neaiškinamas faktas, o ne teisė.* Tik visuomenei juridiškai apibrėžus faktiškąjį turėjimą, jis įgyja teisinio turėjimo, *privatinės nuosavybės,* savybę.

Dėl romėnų politinės santvarkos ir privatinės nuosavybės sąryšio pasakytina:

1) *Žmogus* (kaip vergas) senovės tautoms apskritai buvo privatinės nuosavybės objektas.

Čia nėra nieko specifiškai romėniško.

2) Užkariautos šalys laikomos privatine nuosavybe, joms taikoma jus utendi et abutendi.

3) Pačioje Romos istorijoje matome kovą tarp neturtingųjų ir turtuolių, patricijų ir plebėjų ir t. t.

Beje, romėnams, kaip ir apskritai klasikinėms senovės tautoms, visa privatinė nuosavybė minios atžvilgiu reiškiasi kaip *visuomeninė nuosavybė:* arba, kaip būdavo gerais laikais, ji panaudojama išoriniam respublikos blizgesiui palaikyti, arba *prabangai ir bendrai gerovei* (pirtys ir t. t.).

---

 * — teisė naudotis ir disponuoti daiktu savo nuožiūra. *Red.*

Vergovė ten paaiškinama taip, kad *kariauti*, okupuoti yra *teisėta*; kadangi tų žmonių politinis egzistavimas sunaikintas, tai jie yra vergai.

Mes pabrėžiame du santykius, kurie romėnus labiausiai skiria nuo germanų.

1) *Imperatoriaus* valdžia buvo ne privatinės nuosavybės valdžia, bet pačios *empirinės valios suverenumas*, kuris *privatinės nuosavybės* toli gražu nelaikė savo paties ryšiu su savo valdiniais, o priešingai — privatine nuosavybe disponavo taip pat, kaip ir visomis kitomis socialinėmis gėrybėmis. Todėl imperatoriaus valdžia buvo tik *faktiškai paveldima*. Privatinės nuosavybės teisė, civilinė teisė, labiausiai buvo išplėtota kaip tik imperatorių laikais, bet ši plėtotė veikiau buvo politinio irimo padarinys, o ne politinis irimas buvo privatinės nuosavybės raidos padarinys. Be to, Romoje valstybinė teisė, kuri tuo metu jau iro, buvo panaikinta, civilinei teisei visiškai išsivysčius, o Vokietijoje visa tai buvo atvirkščiai.

2) Aukšti valstybės postai Romoje niekada nebuvo paveldimi, t. y. privatinė nuosavybė nebuvo vyraujanti valstybinė kategorija.

3) Priešingai germanų majoratui ir t. t., Romoje *testamento laisvė* buvo privatinės nuosavybės rezultatas. Ši pastaroji priešingybė ir lemia *visą* romėnų ir germanų privatinės nuosavybės raidos skirtingumą.

(Tai, jog privatinė nuosavybė yra santykis su valstybės funkcija, majorate įgyja tokią formą, kad valstybės esatis yra *tiesioginės* privatinės nuosavybės, *žemėvaldos* savybė, akcidencija. Taigi, pasiekusi savo raidos viršūnę, valstybė reiškiasi kaip privatinė nuosavybė, o čia privatinė nuosavybė turėtų reikštis kaip valstybės nuosavybė. Užuot privatinę nuosavybę pavertęs piliečio savybe, Hėgelis politinę pilietybę, valstybės esatį ir valstybės galvoseną paverčia privatinės nuosavybės savybe.)

§ 308. „Antrajai luomų elemento daliai priklauso *judrioji civilinės visuomenės* pusė, kuri išoriškai dėl savo narių daugybės, bet iš esmės — dėl savo paskirties ir veiklos pobūdžio gali reikštis tik pasitelkusi *atstovus*. Kadangi pastaruosius įgalioja civilinė vi-

suomenė, tai tiesiog aišku, kad ji tai daro *būdama tas, kas ji yra*, vadinasi, ne atomiškai suskilusi į pavienius asmenis ir tik akimirkai susirenkanti atlikti vieno laikino akto ir ilgiau neišliekanti susibūrusi, bet susiskaidžiusi, be viso to, į organizuotas savo draugijas, bendruomenes bei korporacijas, kurios tuo būdu įgyja politinį sąryšį. Luomų ir jų susirinkimų *teisė* siųsti tokius atstovus, kuriuos sušaukia valdovas, taip pat pirmojo luomo teisė dalyvauti ir neišrinktam (§ 307) yra konstituota savita tų luomų ir jų susirinkimo egzistavimo garantija."

Čia randame *naują* civilinės visuomenės ir luomų priešingumą — *judriąją*, taigi ir *nejudriąją* jų dalį (pastarąją sudaro žemėvalda). Šis priešingumas apibūdinamas dar ir kaip *erdvės* ir *laiko* priešingumas ir t. t., kaip konservatyvumo ir progresyvumo priešingumas. Apie tai žr. ankstesnį paragrafą. Beje, Hėgelis, pasitelkęs korporacijas ir t. t., *judriąją* visuomenės dalį irgi pavertė *stabilia*.

Antroji priešybė yra tokia, kad pirmoji, Hėgelio tik ką apibūdinta *luomų elemento* dalis — patys *majoratų savininkai* yra įstatymų leidėjai, kad įstatymų leidžiamoji valdžia yra empirinio jų asmens atributas, kad jie nėra kieno nors *atstovai*, bet yra *jie patys*, na, o antrajame luome būna *rinkimai* ir *atstovavimas*.

Hėgelis pateikia du argumentus, dėl kurių ši *judrioji* civilinės visuomenės *dalis*, tik pasitelkusi *atstovus*, gali patekti į politinę valstybę, į įstatymų leidžiamąją valdžią. Pirmąjį argumentą — visuomenės narių *daugybę* — Hėgelis pats laiko *išoriniu* veiksniu, tad nėra reikalo apie tai kalbėti.

Tačiau *esminis* argumentas yra „šios judriosios dalies paskirties ir veiklos pobūdis". „Politinė veikla" ir „veikla" yra svetimos „jos paskirties ir veiklos pobūdžiui".

Hėgelis vėl užtraukia seną savo giesmelę, jis grįžta prie šių luomų kaip „civilinės visuomenės *atstovų*". Hėgelio nuomone, civilinė visuomenė turinti „tai daryti *būdama tas, kas ji yra*". Ji veikiau turi tai daryti būdama tas, kas ji *nėra*, nes civilinė visuomenė yra *nepolitinė* visuomenė, o čia ji turi atlikti *politinį* aktą kaip aktą, kuris *jai* yra *esminis*, išplaukia iš jos pačios. Dėl to civilinė visuomenė yra „atomiškai suski-

lusi į pavienius asmenis ir tik akimirkai susirenkanti atlikti vieno laikino akto ir ilgiau neišliekanti susibūrusi". Pirma, *politinis* civilinės visuomenės aktas yra *vienas laikinas* aktas, todėl tiktai toks jis gali būti įgyvendintas. Šis aktas — tai politinės visuomenės *blyksnis,* jos *ekstazė* ir, toks būdamas, jis turi *pasireikšti.* Antra, Hėgelio visai nepiktina,— jis net sukonstravo tai kaip būtinybę,— kad civilinė visuomenė *materialiai* (reikšdamasi tik kaip *antra, jai atstovaujanti visuomenė*) atsiskiria nuo savo pilietiškos tikrovės ir įsitvirtina kaip tas, kas ji *nėra.* Kaipgi jis gali dabar tai *formaliai* atmesti?

Hėgelis mano, jog dėl to, kad visuomenė savo korporacijose ir t. t. įgalioja savo atstovus, „be viso to, organizuotos jos draugijos" ir t. t. „...tuo būdu įgyja *politinį* sąryšį". Tačiau tos draugijos arba įgyja reikšmę, kuri *nėra* jų reikšmė, arba pats jų sąryšis *yra* politinis sąryšis, ir jis neturi dar tik „įgyti" politinį pobūdį, kaip buvo įrodinėjama anksčiau, priešingai, „politika" iš jo įgyja savo sąryšį.

Pavadindamas „atstovais" tik šią luomų elemento dalį, Hėgelis nesąmoningai nusakė abiejų rūmų esmę (ten, kur jų tarpusavio santykis tikrai yra toks, kokį parodė Hėgelis). Atstovų rūmai ir perų rūmai (arba kad ir kaip jie būtų vadinami) čia nėra įvairios to paties principo egzistencijos, bet priklauso *dviem* iš esmės *skirtingiems principams* ir socialinėms būklėms. Atstovų rūmai čia yra civilinės visuomenės *politinė konstitucija* dabarties prasme, perų rūmai — luomų prasme. Perų rūmai ir atstovų rūmai čia yra vieni priešpriešiais kitus kaip civilinės visuomenės *luomų* atstovybė ir kaip jos *politinė* atstovybė. Vieni yra *egzistuojantis* civilinės visuomenės luomų principas, kiti — jos *abstrakčios politinės* esaties įgyvendinimas. Todėl savaime aišku, jog atstovų rūmai negali savo ruožtu *būti* luomų, korporacijų ir t. t. atstovybė, nes jie atstovauja kaip tik politinei civilinės visuomenės esačiai, o ne jos luomų esačiai. Tad savaime suprantama, kad perų rūmuose posėdžiauja tik civilinės visuo-

menės *luomų* dalis, „suvereni žemėvalda", dinastinė aukštuomenė, nes ši dalis nėra *vienas* luomas tarp kitų luomų, o jame *daugiausia tėra* įsikūnijęs civilinės visuomenės luomų principas kaip tikras socialinis, vadinasi, politinis principas. Dinastinė aukštuomenė yra *luomas tikrąja žodžio reikšme. Luomų* rūmai atstovauja viduramžiškai civilinės visuomenės esačiai, o atstovų rūmai — jos *politinei* (dabarties) esačiai. Pažanga, palyginti su viduramžiais, čia tėra tokia, kad *luomų politika* yra prilygusi atskirai politikos sferai greta *valstybės pilietinės* politikos. Vadinasi, *empirinė* politinė egzistencija, kurią Hėgelis turi prieš akis *(Anglija)*, yra visai kitokios prasmės negu ta, kurią jis jai suteikia.

Prancūzijos konstitucija yra pažanga ir šiuo požiūriu. Ji visai niekais pavertė perų rūmus, bet šie rūmai, *ribojami* konstitucinės monarchijos *principo,*— taip tą principą bandė išplėtoti Hėgelis,— dėl savo prigimties ir tegali būti *niekai,* valdovo ir civilinės visuomenės arba *įstatymų leidžiamosios* valdžios harmonijos *fikcija,* arba *politinės valstybės* harmonijos *su pačia savimi* — ypatingo ir kaip tik todėl vėl *prieštaringo* egzistavimo *fikcija.*

Prancūzai paliko savo konstitucijoje pero titulą *iki gyvos galvos,* norėdami išreikšti perų nepriklausymą ir nuo vyriausybės paskyrimo, ir nuo tautos išrinkimo. Tačiau jie panaikino *viduramžišką* šios nepriklausomybės išraišką — *paveldimumą.* Prancūzų pažanga yra tokia, kad ir *perų rūmų* jie nekildino iš *tikros civilinės* visuomenės, bet juos taip pat sukūrė *abstrahuodami* nuo šios visuomenės. Perų išrinkimą prancūzai palieka *esamai* politinei valstybei, *valdovui,* nesaistydami jo kokiomis nors pilietinėmis savybėmis. Pagal šią *konstituciją perų* titulo savininkai iš tikro yra tik politinis *civilinės visuomenės luomas,* sukurtas *politinės valstybės* abstrakcijos požiūriu. Bet šis luomas veikiau yra *politinė dekoracija* negu tikras, ypatingas teises turintis *luomas.* Restauracijos laikų perų rūmai

buvo atgyvena. Perų rūmai po Liepos revoliucijos yra *tikras* konstitucinės monarchijos kūrinys.

Kadangi šiais laikais valstybės idėja galėjo reikštis ne kitaip, o „*tik* politinės valstybės" *abstrakcijos* forma arba *civilinės visuomenės abstrahavimusi nuo savęs pačios,* nuo tikros savo būsenos, tai reikia pripažinti prancūzų nuopelną, kad jie užfiksavo, sukūrė tą *abstrakčią tikrovę* ir kartu suformavo patį *politinį* principą. Taigi abstrakcija, dėl kurios jie kaltinami, yra tikras *sugrąžintos valstybės galvosenos* padarinys ir kūrinys, nors ši galvosena yra priešingybės, bet būtinos priešingybės būklėje. Taigi prancūzų nuopelnas čia yra toks, kad jie sukūrė perų rūmus kaip *savotišką* politinės valstybės padarą, arba toks, kad apskritai politinį principą, kuriam būdingas *savotiškumas,* jie padarė apibrėžiančiu ir veiksmingu principu.

Hėgelis dar sako, kad jo sukonstruotas atstovų įgaliojimas, „korporacijų ir t. t. teisė siųsti atstovus", „yra konstituota savita tų luomų ir jų susirinkimo *egzistavimo* garantija". Taigi luomų susirinkimo *egzistavimo garantija, tikras primityvus* jų egzistavimas tampa korporacijų ir t. t. *privilegija.* Taip teigdamas, Hėgelis visai nuslydo iki viduramžiško požiūrio ir visiškai atsisakė savo „politinės valstybės, kaip pačios valstybės sferos, kaip pačios savaime bendrybės abstrakcijos".

Dabarties prasme *luomų susirinkimo egzistavimas* yra *politinis* civilinės visuomenės *egzistavimas,* politinės jos esaties *garantija.* Taigi abejoti luomų susirinkimo egzistavimu reiškia *abejoti valstybės esatimi.* Kaip anksčiau Hėgeliui „valstybės galvosenos", įstatymų leidžiamosios valdžios esmės, garantija buvo „nepriklausoma privatinė nuosavybė", taip šios „valstybės galvosenos" *egzistavimo* garantija yra „korporacijų privilegijos".

Tačiau toks luomų elementas veikiau yra *politinė* civilinės visuomenės *privilegija,* arba jos *privilegija* būti *politinei.* Vadinasi, tas elementas niekur negali

būti šios visuomenės ypatingo, pilietiško egzistavimo būdo privilegija, ir juo labiau šis egzistavimas negali būti jo garantija, nes, priešingai, luomų elementas pats *turi* būti bendra garantija.

Taip Hėgelis visur nusmunka, jog jis pavaizduoja, kad „politinė valstybė" yra ne aukščiausia, pati savaime egzistuojanti socialinės esaties tikrovė, bet netvirta, *santykiaudama su kita kuo*, nuo jo *priklausoma* tikrovė. Hėgelis pavaizduoja, kad politinė valstybė nėra tikroji kitų sferų esatis, o veikiau jai pačiai *tikrąją jos esatį* turi suteikti kitos sferos. Hėgelio politinei valstybei visur reikalinga nuo jos nepriklausomų sferų garantija. Ji nėra įgyvendinta galia. Ji yra *paramstytas* bejėgiškumas ir ne pati valdo tuos ramsčius, bet išreiškia jų valdžią. Ramsčiai teikia valstybei galios.

Kas gi yra ta aukštoji esatis, kurios egzistavimui reikia išorinės garantijos ir kuri pati kartu turi būti šios garantijos *bendroji* esatis, vadinasi, tikra jos garantija? Hėgelis, nagrinėdamas įstatymų leidžiamąją valdžią, apskritai visur nuslysta nuo filosofijos požiūrio ir griebiasi kito požiūrio, kurio laikydamasis jis dalyką nagrinėja ne šio *paties* dalyko *atžvilgiu*.

Jei luomų egzistavimui reikia garantijos, tai jiems būdingas *ne tikras*, o tik *fiktyvus valstybės egzistavimas*. Konstitucinėse valstybėse luomų egzistavimo garantija yra *įstatymas*. Vadinasi, jų esatis yra *įstatymo sankcionuota* esatis, kuri priklauso nuo valstybės bendrosios esmės, o ne nuo pavienių korporacijų, bendrijų galios ar bejėgiškumo; tačiau ši esatis yra *valstybės visuomeninio bendrumo* tikrovė. (Hėgelio nuomone, juk korporacijos ir t. t., civilinės visuomenės atskiros sferos, būtent tik čia ir gali įgyti savo bendrąją esatį, o Hėgelis šią bendrąją esatį *iš anksto laiko* privilegija, šių atskirybių esatimi.)

Politinė teisė, kaip korporacijų ir t. t. teisė, visiškai prieštarauja politinei teisei, kaip *politinei*, kaip valstybės teisei, kaip valstybės piliečių teisei, nes ši

teisė juk ir neturi būti tos esaties kaip atskiros esaties teisė, neturi būti teisėta atskira esatis.

Prieš imdamiesi nagrinėti *išrinkimo* — politinio akto kategoriją,— o šiuo aktu remdamasi, civilinė visuomenė susiformuoja į politinį komitetą,— dar aptarsime keletą šio paragrafo pastabos apibrėžimų.

„Požiūris, kad visi turi pavieniui prisidėti prie bendrų valstybės reikalų svarstymo ir nutarimų dėl jų priėmimo, nes šie visi yra valstybės nariai ir jos reikalai yra *visų* reikalai, ir visi, panaudodami savo žinojimą bei valią, turi teisę prisidėti prie jų tvarkymo,— šis požiūris, kuriuo vadovaujantis norėta valstybės organizmui priskirti *demokratinį* elementą *nepaisant jokios protingos formos*, kuri tik ir daro valstybę organizmu,— *šis* požiūris todėl atrodo toks priimtinas, kad jis sustoja prie *abstraktaus* apibrėžimo: kiekvienas turi būti valstybės narys, o paviršutiniškas mąstymas laikosi abstrakcijų."

Pirmiausia Hėgelis pamini „*abstraktų* apibrėžimą: kiekvienas turi būti valstybės narys", nors netgi pagal jo paties koncepcijos idėją, pagal jo sumanymą, tai yra svarbiausias *konkrečiausias* juridinio asmens, valstybės nario, socialinis apibrėžimas. Sustoti prie „apibrėžimo: kiekvienas turi būti valstybės narys" ir pavienį asmenį suvokti taip apibrėžtą, matyt, dar nėra būtent „paviršutiniškas mąstymas, kuris laikosi abstrakcijų". Dėl to, kad „apibrėžimas: kiekvienas turi būti valstybės narys" yra „*abstraktus*" apibrėžimas, kaltas visai ne šis mąstymas, bet Hėgelio koncepcija ir tikrieji dabarties santykiai, kurių prielaida yra tikro gyvenimo atplėšimas nuo valstybės gyvenimo ir kurie valstybės savybę paverčia tikro valstybės nario „abstrakčiu apibrėžimu".

Tiesiogiai *visiems* prisidėjus prie bendrų valstybės reikalų svarstymo ir nutarimų dėl jų priėmimo, Hėgelio nuomone, „valstybės organizmui priskiriamas *demokratinis* elementas *nepaisant jokios protingos formos*, kuri *tik* ir daro valstybę organizmu", t. y. demokratinis elementas gali būti tik kaip *formalus* elementas priskirtas valstybės organizmui, kuris tėra valstybės formalizmas. Priešingai, „demokratinis elementas" turi būti tikras elementas, kuris *visame* valstybės organizme susikuria *protingą formą*. Bet jeigu šis elemen-

tas patenka į valstybės organizmą, arba priklauso valstybės formalizmui, kaip *„ypatingas"* elementas, tai jo esaties „protinga forma" reiškia dresūrą, prisitaikymą, reiškia tokią formą, kurią turėdamas šis elementas neatskleidžia savo esmės savitumo, kitaip sakant, demokratinis elementas patenka į valstybės organizmą tik *kaip formalus* principas.

Mes jau kartą esame minėję, kad Hėgelis plėtoja tik *valstybės formalizmą*. Tikrasis *materialus* principas jam yra *idėja*, abstrakti loginė valstybės *forma* kaip subjektas, absoliučioji idėja, kuriai nebūdingas pasyvus, *materialus* momentas. Šios idėjos abstrakcijos požiūriu tikro, empirinio valstybės formalizmo apibrėžimai yra *turinys*, ir todėl *tikras* turinys virsta beforme, neorganiška medžiaga (čia turimas galvoje tikras žmogus, tikra visuomenė ir t. t.).

Luomų elemento esme Hėgelis laiko tai, kad „empirinė bendrybė" šiame elemente tampa pačios savaime esančios bendrybės subjektu. Argi tai nereiškia, kad valstybės reikalai „yra *visų* reikalai, ir visi, panaudodami savo žinojimą bei valią, turi *teisę* prisidėti prie jų tvarkymo", ir argi ne būtent luomai turi įkūnyti šią „įgyvendintą teisę"? Argi dabar reikia stebėtis, kad visi nori šią savo teisę „įgyvendinti"?

„Požiūris, kad *visi* turi pavieniui prisidėti prie bendrų valstybės reikalų svarstymo ir nutarimų dėl jų priėmimo."

Turint galvoje tikrai protingą valstybę, būtų galima atsakyti: „Ne *visi turi pavieniui* prisidėti prie bendrų valstybės reikalų svarstymo ir nutarimų dėl jų priėmimo", nes „pavieniai asmenys" prisideda prie *bendrų reikalų* svarstymo ir nutarimų dėl jų priėmimo kaip „visi", t. y. visuomenėje ir būdami visuomenės nariai. Ne visi pavieniui, o kiekvienas pavienis asmuo kaip visi.

Hėgelis pats sau iškelia dilemą: arba civilinė visuomenė (daugelis, daugis), įgaliojusi savo **atstovus,** prisideda prie bendrų valstybės reikalų svarstymo ir nutarimų dėl jų priėmimo, arba tai daro *visi pavieniui*. Tai nėra *esmės* priešybė, kaip Hėgelis paskui mė-

gina ją parodyti, o yra *egzistencijos* priešybė, ir būtent išoriškiausios egzistencijos — *skaičiaus;* argumentas, kurį Hėgelis pats pavadino *„išoriniu"*, būtent *narių daugis,* yra lemiamas argumentas prieš tiesioginį visų prisidėjimą.

Klausimas, ar civilinė visuomenė turi prisidėti prie įstatymų leidžiamosios valdžios tuo būdu, kad ji ten nusiunčia savo *atstovus,* ar tuo būdu, kad „visi pavieniui" tiesiogiai prisideda prie tos valdžios,— tėra tik *politinės valstybės abstrakcijos* klausimas, arba *abstrakčios politinės valstybės* klausimas; tai — *abstraktus* politikos klausimas.

Abiem atvejais, kaip pats Hėgelis tai yra parodęs, turime politinę „empirinės bendrybės" reikšmę.

Specifinės jos formos prieštaravimas yra toks: *pavieniai asmenys* čia *atlieka visų* vaidmenį arba *pavieniai asmenys* atlieka *nedaugelio, ne visų* vaidmenį. Abiem atvejais „visų" sąvoka išreiškia tik *išorinę* pavienių asmenų daugybę arba *išorinį* jų visetą. Tokia visuma nėra esminė, dvasinė, tikra pavienio asmens ypatybė. Tokia visuma nėra kažkas, dėl ko pavienis asmuo netektų abstraktaus vienumo apibrėžimo, o ji yra tik visas *vienumo skaičius. Vienas* vienetas, *daug* vienetų, *visi* vienetai. Vienis, daugelis, visi — nė vienas šių apibrėžimų nekeičia subjekto, vienumo *esmės.*

„Visi" turi „pavieniui prisidėti prie bendrų valstybės reikalų svarstymo ir nutarimų dėl jų priėmimo", vadinasi, tai reiškia, kad *visi* turi prisidėti ne kaip visi, bet „pavieniui".

Klausimas atrodo prieštaringas dvejopai.

Bendri valstybės reikalai yra valstybinis reikalas, valstybė — *tikrasis reikalas.* Svarstymas ir nutarimų priėmimas yra *aktyvus* valstybės, kaip tikrojo reikalo, *įtvirtinimas.* Savaime suprantama, atrodo, kad visų valstybės narių *santykis* su valstybe yra *tikrasis* jų *reikalas.* Jau *valstybės narių* sąvokoje glūdi tai, kad jie yra valstybės *nariai,* jos *dalis,* kad valstybė juos apima kaip *savo dalį.* Bet jeigu jie yra valstybės *dalis,* tai savaime aišku, kad jų socialinė *esatis* jau yra *tikras*

jų dalyvavimas valstybėje. Ne tik jie *yra* valstybės dalis, bet ir valstybė yra *jų* dalis. Būti sąmoninga kieno nors dalimi reiškia sąmoningai sudaryti kieno nors dalį, sąmoningai priklausyti tam. Neturėdamas tokio sąmoningumo, valstybės narys būtų *gyvulys*.

Kai sakoma: „bendri valstybės reikalai", tai atrodo, kad „bendri reikalai" ir „valstybė" esą *skirtingi* dalykai. Tačiau *valstybė* yra „bendras reikalas", taigi realiter ji yra „bendri reikalai".

Vadinasi, prisidėti prie bendrų valstybės reikalų tvarkymo ir dalyvauti valstybėje — tai tas pat. Tad teiginys, kad valstybės narys, valstybės dalis, dalyvaująs valstybėje ir kad šis dalyvavimas galįs reikštis tik *svarstymu* arba *nutarimų priėmimu*, arba panašiomis formomis, vadinasi, kad kiekvienas valstybės narys prisidedąs prie bendrų valstybės reikalų *svarstymo* ir *nutarimų* dėl jų *priėmimo* (jei šios funkcijos laikomos *tikro* dalyvavimo valstybėje funkcijomis),— šis teiginys yra *tautologija*. Taigi, jei kalbama apie *tikrus* valstybės narius, tai apie tą dalyvavimą negalima kalbėti kaip apie *prievolę*. Reikėtų kalbėti veikiau apie tokius subjektus, kurie *turi* būti valstybės nariai ir *nori* jais būti, bet iš tikro *nėra* valstybės nariai.

Kita vertus, jei kalbama apie *tam tikrus* reikalus, pavienį valstybės aktą, tai vėl savaime aišku, kad ne *visi pavieniui* jį atlieka. Kitaip pavienis asmuo būtų *tikroji* visuomenė, ir visuomenės tada nereikėtų. Pavienis asmuo viską turėtų daryti vienu metu, o visuomenė jį verčia dirbti kitiems, taip pat ir kitus — jam.

Klausimas, ar *visi* turi *pavieniui* „prisidėti prie bendrų valstybės reikalų svarstymo ir nutarimų dėl jų priėmimo" gali kilti tik atskyrus politinę valstybę nuo civilinės visuomenės.

Jau esame matę, kad valstybė egzistuoja *tik* kaip *politinė valstybė*. Politinės valstybės visetas yra *įstatymų leidžiamoji valdžia*. Todėl prisidėti prie įstatymų leidžiamosios valdžios reiškia dalyvauti politinėje valstybėje, reiškia parodyti ir įgyvendinti savo *esatį* kaip *politinės valstybės nario*, kaip *valstybės nario esatį*.

Vadinasi, tai, kad *visi* nori *pavieniui* prisidėti prie įstatymų leidžiamosios valdžios, yra ne kas kita, kaip tik *visų* noras būti tikrais (aktyviais) *valstybės nariais*, kitaip sakant, noras pasiekti *politinę esatį* arba įrodyti, kad jų esatis yra *politinė*, ir ją aktyviai įtvirtinti kaip *politinę*. Toliau, esame matę, kad luomų elementas yra *civilinė visuomenė* kaip įstatymų leidžiamoji valdžia, kaip tos visuomenės *politinė esatis*. Vadinasi, civilinės visuomenės noras *masiškai*, kuo labiau *visai* įsiskverbti į *įstatymų leidžiamąją* valdžią, tikros civilinės visuomenės noras užimti įstatymų leidžiamosios valdžios *fiktyvios* civilinės visuomenės vietą reiškia, kad civilinė visuomenė stengiasi pasiekti *politinę esatį* arba *politinę esatį* padaryti tikrąja savo esatimi. *Civilinės visuomenės* siekimas virsti *politine* visuomene, kitaip sakant, jos siekimas *politinę* visuomenę padaryti *tikrąja* visuomene pasireiškia kaip civilinės visuomenės siekimas kuo *gausiau* dalyvauti *įstatymų leidžiamojoje valdžioje*.

Skaičius čia nėra nereikšmingas. Jeigu, jau padidėjus *luomų elementui*, fiziškai ir intelektualiai sustiprėja viena iš *priešiškų* jėgų (mes jau esame matę, kad įvairūs įstatymų leidžiamosios valdžios elementai yra viena kitai priešiškos jėgos), tai klausti, ar visi pavieniui turi būti įstatymų leidžiamosios valdžios nariai, ar jie turi ten pasiųsti savo atstovus,— reiškia abejoti *atstovavimo principu* laikantis šio atstovavimo principo, laikantis svarbiausio politinės valstybės vaizdinio,— tokios valstybės, kurios egzistencija yra konstitucinė monarchija. 1) Politinės valstybės abstrakcijos vaizdinys yra toks: *įstatymų leidžiamoji valdžia* yra politinės valstybės *visetas*. Kadangi šis *aktas* yra vienintelis *politinis* civilinės visuomenės aktas, tai visi turi ir nori prie jo prisidėti. 2) *Visi* — būdami *pavieniai asmenys*. *Luomų elemento* įstatymų leidimo veikla laikoma ne *socialine* veikla, ne *socialumo* funkcija, bet veikiau aktu, kuris pavieniams asmenims padeda tik imtis tikros ir *sąmoningos socialinės* funkcijos, t. y. politinės funkcijos. *Įstatymų leidžiamoji valdžia* čia nėra vi-

suomenės padarinys, nėra jos funkcija, o yra tik jos *sukurta forma*. Įstatymų leidžiamosios valdžios formavimas reikalauja, kad *visi* civilinės visuomenės nariai laikytų save *pavieniais asmenimis*, ir iš tikro *pavieniui* jie yra tokie vienas kito atžvilgiu. Apibrėžimas: jie „yra valstybės nariai"— tai jų „abstraktus apibrėžimas", gyvoje jų tikrovėje neįgyvendintas apibrėžimas.

Viena iš dviejų. Arba politinė valstybė ir civilinė visuomenė atsiskiria viena nuo kitos, ir tada *visi* negali *pavieniui* prisidėti prie įstatymų leidžiamosios valdžios. Politinė valstybė yra nuo civilinės visuomenės *atskirta* egzistencija. Viena, civilinė visuomenė pati save panaikintų, jeigu visi būtų įstatymų leidėjai; kita vertus, politinė valstybė, būdama civilinės visuomenės priešybė, šios visuomenės egzistavimą gali pakęsti tik tokia forma, kuri atitinka jos pačios *mastą*. Kitaip sakant, civilinė visuomenė prisideda prie politinės valstybės, tam reikalui įgaliojusi savo *atstovus*, ir tai *išreiškia* būtent jų atskirtumą ir tik dualistinę vienovę.

Arba, atvirkščiai, civilinė visuomenė yra *tikra* politinė visuomenė. Tada beprasmiška pateikti tokį reikalavimą, kuris yra kilęs tik iš politinės valstybės, kaip nuo civilinės visuomenės atskirtos egzistencijos, vaizdinio, tik iš *teologinio* politinės valstybės vaizdinio. Šioje padėtyje visiškai dingsta *įstatymų leidžiamosios* valdžios — *atstovaujamosios* valdžios reikšmė. Įstatymų leidžiamoji valdžia čia yra atstovavimas ta prasme, kuria atstovavimo pobūdį turi *kiekviena* funkcija,— pavyzdžiui, batsiuvys yra mano atstovas, nes jis tenkina socialinį poreikį; kiekviena tam tikra socialinė veikla, būdama rūšinė veikla, atstovauja tik rūšiai, t. y. mano paties esmės apibrėžimui; kiekvienas žmogus yra kito žmogaus atstovas. Čia jis yra atstovas ne dėl to kito, kuriam jis atstovauja, o dėl to, kas jis pats *yra* ir ką jis *veikia*.

„Įstatymų leidžiamosios" valdžios siekiama ne dėl jos *turinio*, bet dėl *formalios* politinės jos reikšmės. Pavyzdžiui, *vyriausybės valdžia* pati savaime tautai tu-

rėtų būti labiau siektinas tikslas negu įstatymų leidimo, *metafizinė* valstybės funkcija. *Įstatymų leidimo* funkcija yra valia, kurią išreiškia ne jos praktinė, bet teorinė jos energija. *Valia* čia neturi *atstoti įstatymo:* ji turi *atskleisti* ir *formuluoti* tikrąjį įstatymą.

Ši dvilypė įstatymų leidžiamosios valdžios prigimtis, kaip tikra *įstatymų leidimo* funkcija ir kaip *abstrakti politinė atstovavimo* funkcija, lemia tokį savitumą, kuris labiausiai būdingas Prancūzijai, išplėtotų politinių formų šaliai.

(*Vyriausybės valdžia* visada apima *du* momentus: tikrą veiklą ir politinį šios veiklos motyvavimą, pasireiškiantį kaip kita tikra sąmonė, kuri, visiškai diferencijavusis, yra biurokratija.)

Tikrasis įstatymų leidžiamosios valdžios turinys (jei tarp viešpataujančiųjų *ypatingų interesų* ir objectum quaestionis * nekyla didelis konfliktas) traktuojamas labai à part **, kaip šalutinis dalykas. Koks nors klausimas susilaukia ypatingo dėmesio tik tada, kai jis tampa *politiniu,* t. y. arba tada, kai su juo gali būti susietas ministrų kabineto klausimas, vadinasi, vyriausybės valdžios paklusimo įstatymų leidžiamajai valdžiai klausimas, arba tada, kai paliečiamos apskritai teisės, kurios yra susijusios su politiniu formalizmu. Kas sukelia tokį reiškinį? Tai, kad įstatymų leidžiamoji valdžia kartu atstovauja politinei civilinės visuomenės esačiai; tai, kad apskritai politinę kokio nors klausimo esmę sudaro jo santykis su įvairiais politinės valstybės valdžios organais; tai, kad įstatymų leidžiamoji valdžia atstovauja politinei sąmonei ir pastaroji savo *politinį pobūdį* gali išreikšti tik konfliktu su vyriausybės valdžia. Šis esminis reikalavimas kiekvieną socialinį poreikį, įstatymą ir t. t. aiškinti *politiškai,* t. y. kaip *valstybės visumos apibrėžtą, socialinės* jo prasmės požiūriu,— šis reikalavimas politinės abstrakcijos valstybėje pakrypsta taip, kad socialiniam poreikiui ir įstatymui suteikiama *formali* reikšmė, nukreipta prieš

* — svarstytino klausimo. *Red.*
** — atskirai. *Red.*

kitą jėgą (turinį), kurios neapima tikras jų turinys. Tai ne prancūzų sukurta abstrakcija, o būtinas padarinys tos aplinkybės, kad tikra valstybė egzistuoja tiktai kaip minėtas *politinis valstybės formalizmas*. Vidinė atstovaujamosios valdžios *opozicija* yra *politinė* atstovaujamosios valdžios κατ ἐξοχὴν esatis. Tačiau esant atstovaujamajai santvarkai aiškinamas klausimas įgyja kitokį pobūdį negu tas, kurį jam yra suteikęs Hėgelis. Čia svarbu ne tai, ar civilinė visuomenė turi vykdyti įstatymų leidžiamosios valdžios funkcijas pasitelkusi savo atstovus, ar visi jos nariai tai turi daryti pavieniui, bet svarbu *išplėsti rinkimus*, taip pat ir *aktyvią*, ir *pasyvią* rinkimų teisę, ir *padaryti juos* kuo labiau *visuotinius*. Štai koks iš tiesų yra ginčijamas politinės *reformos* klausimas ir Prancūzijoje, ir Anglijoje.

Rinkimai traktuojami ne filosofiškai, t. y. nepaisant savitos jų esmės, kai iš karto turimas galvoje jų santykis su *valdovo* valdžia arba su *vyriausybės* valdžia. *Rinkimai* yra *tikros civilinės visuomenės tikras santykis* su *įstatymų leidžiamosios valdžios civiline visuomene*, su *atstovų elementu*. Kitaip sakant, *rinkimai* yra *betarpiškas, tiesioginis*, ne *tiktai įsivaizduojamas, bet esamas* civilinės visuomenės santykis su politine valstybe. Todėl savaime aišku, kad *rinkimai* yra svarbiausias politinis tikros civilinės visuomenės interesas. Įgijusi *nesusiaurintą* ir aktyvią, ir pasyvią *rinkimų* teisę, civilinė visuomenė pirmą kartą *iš tikrųjų* pakilo ir galėjo abstrahuotis pati nuo savęs, pasiekė *politinę* esatį — tikrą bendrą esminę savo esatį. Tačiau šio abstrahavimosi baigimas kartu yra abstrakcijos panaikinimas. *Politinę* savo *esatį* iš tiesų įtvirtinusi kaip *tikrąją* savo esatį, civilinė visuomenė kartu pilietiškąją savo esatį, skirtingą nuo politinės savo esaties, padarė *neesminę*; o atkritus vienam iš atskirų momentų, atkrenta ir kitas — jo priešybė. Vadinasi, *rinkimų reforma abstrakčioje politinėje valstybėje* yra reikalavimas *panaikinti* šią valstybę, bet taip pat reikalavimas *panaikinti* ir *civilinę visuomenę*.

Vėliau mes susidursime su kitokios formos rinkimų reforma, būtent — *interesų* požiūriu. Vėliau taip pat aptarsime kitus konfliktus, kylančius iš dvejopo *įstatymų leidžiamosios valdžios* apibrėžimo (kartais jis — *atstovas*, civilinės visuomenės įgaliotinis, o kartais, priešingai — jis turi išreikšti tik *politinę* šios visuomenės esatį ir *tam tikrą savitą esatį*, kurią apima politinis valstybės formalizmas).

Tuo tarpu grįžkime prie mūsų paragrafo pastabos.

„Protingas nagrinėjimas, idėjos suvokimas, yra *konkretus* ir todėl sutampa su tikrąja *praktine* prasme, kuri pati yra kaip tik protinga prasmė, idėjos prasmė. *Konkreti* valstybė yra *visuma, suskaidyta į atskiras jos sferas;* valstybės narys yra tokio *luomo narys;* valstybėje galima į jį atsižvelgti tik tada, kai jis yra taip objektyviai apibrėžtas."

Ką apie tai reikia pasakyti, jau pasakyta anksčiau.

„Apskritai jo" (valstybės nario) „bendras apibrėžimas apima dvejopą momentą: valstybės narys yra *privatus asmuo*, o kaip *mąstantis* jis taip pat yra *bendrybės* sąmonė ir valia. Tačiau ši sąmonė ir valia tik tada yra ne tuščios, o *turiningos* ir tikrai *gyvybingos,* kai jos kupinos ypatingybės,— pastaroji yra atskiras luomas ir apibrėžimas, kitaip sakant, individas yra *rūšis,* bet *imanentinė* bendra jo *tikrovė* yra kaip *artimiausia* rūšis."

Viskas, ką Hėgelis čia sako, yra teisinga, išskyrus tai, 1) kad jis sutapatina *atskirą luomą* ir *apibrėžimą;* 2) kad šis apibrėžimas — porūšis, artimiausia rūšis — turėtų būti taip pat nustatytas *iš tikrųjų,* ne tik *savaime,* bet ir *sau,* kaip *bendros rūšies porūšis,* kaip *jos* ypatingybė. Tačiau Hėgelis pasitenkina tuo, kad valstybėje, kurią jis parodo kaip save suvokiančią dorovės dvasios esatį, ši dorovės dvasia yra *apibrėžianti* tik *savaime,* laikantis bendrosios idėjos. Hėgelis neleidžia visuomenei tapti tikru apibrėžiančiu pradu, nes tam reikia *tikro* subjekto, o Hėgelio subjektas tėra abstraktus, *įsivaizduojamas.*

§ 309. „Kadangi atstovai siunčiami svarstyti *bendrų* reikalų ir priimti dėl jų nutarimų, tai tas atstovavimas turi tokią prasmę, kad pasitikėdami rinkėjai išrenka atstovais tokius individus, kurie tuos reikalus išmano geriau už rinkėjus, ir dar tą prasmę, kad atstovai negins kokios nors vienos bendruomenės ar korporacijos atskiro intereso bendro intereso nenaudai, o iš esmės rūpinsis šiuo bendru interesu. Todėl jų santykis su rinkėjais nėra patikėtinių

arba instrukcijas įteikiančiųjų santykis, juo labiau kad šių atstovų susirinkimo paskirtis yra būti gyvu susirinkimu, kuriame jo nariai informuoja bei įtikinėja vienas kitą ir bendrai svarsto reikalus."

Atstovai 1) neturi būti „patikėtiniai arba instrukcijas įteikiantieji", „nes jie neturi ginti kokios nors vienos bendruomenės ar korporacijos atskiro intereso bendro intereso nenaudai, o iš esmės turi rūpintis šiuo bendru interesu". Hėgelis pirma sukonstravo atstovus kaip korporacijų ir t. t. atstovus, kad paskui vėl pateiktų kitą politinį apibrėžimą, teigiantį, kad jie neturi ginti korporacijos ir t. t. *atskiro intereso*. Hėgelis taip panaikina savo paties apibrėžimą, nes *esminį* pačių atstovų apibrėžimą jis visiškai atplėšia nuo *korporaciškos* jų *esaties*. Jis tuo atplėšia ir korporaciją nuo jos pačios, atplėšia ją nuo tikro jos turinio, nes ji turi rinkti atstovus ne *savo pačios požiūriu*, bet *valstybės požiūriu*, t. y. ji turi rinkti atstovus *neegzistuodama* kaip korporacija. Vadinasi, pateikdamas *materialų* korporacijos apibrėžimą, Hėgelis pripažįsta tai, ką jis iškreipė pateikdamas *formalų* jos apibrėžimą, būtent — civilinės visuomenės abstrahavimąsi nuo savęs pačios politiniame savo akte, o jos *politinė esatis* kaip tik yra *ši abstrakcija*. Kaip argumentą Hėgelis pateikia tai, kad atstovai renkami būtent tvarkyti „bendrų reikalų"; tačiau korporacijos nėra bendrų reikalų įsikūnijimai.

2) Iš teiginio, jog „atstovavimas" turi „tokią prasmę, kad pasitikėdami rinkėjai išrenka atstovais tokius individus, kurie tuos reikalus išmano geriau už rinkėjus", Hėgelis vėlgi daro išvadą, kad deputatų santykis su rinkėjais nėra „patikėtinių" santykis.

Tai, kad jie šiuos reikalus išmano „geriau", o ne „tiesiog" išmano, Hėgelis gali įrodyti tik griebęsis sofizmo. Šią išvadą būtų galima padaryti tik tada, kai rinkėjai galėtų pasirinkti: arba *patys* imtųsi svarstyti bendrus reikalus ir dėl jų priimtų nutarimus, *arba* kuriuos nors individus išrinktų atstovais to atlikti, t. y. kaip tik tada, kai *atstovų išrinkimas, atstovavimas* nebūtų iš esmės būdingas civilinės visuomenės *įstatymų*

leidžiamajai valdžiai; kaip jau buvo sakyta, šis momentas Hėgelio sukonstruotoje valstybėje būtent yra *savita* įstatymų leidžiamosios valdžios esmė.

Tai labai geras pavyzdys, rodantis, kaip Hėgelis pusiau sąmoningai atsisako nagrinėjamo objekto savitumo ir kaip jis ribotos formos objektui suteikia prasmę, kuri yra priešinga šiam ribotumui.

Tikrą argumentą Hėgelis pateikia tik pabaigoje. Civilinės visuomenės deputatai sudaro „susirinkimą", ir tik šis susirinkimas yra *tikra politinė* civilinės visuomenės *esatis* ir *noras*. Politinę valstybę atskyrus nuo civilinės visuomenės, deputatai būtų atskirti nuo savo rinkėjų. Visuomenė tik išrenka savo deputatais tuos elementus, kurie reikalingi politinei jos esačiai.

Prieštaravimas pasireiškia dvejopai:

1) *Formaliai.* Civilinės visuomenės atstovai yra bendrija, kurios su jų rinkėjais nesaisto „instrukcijos" bei priesakai. Atstovai formaliai yra įgalioti, bet kai tik tie įgaliojimai jiems suteikiami *iš tikrųjų,* tai jie jau *nebėra įgaliotiniai.* Jie turi *būti atstovai,* bet jie tokie *nėra.*

2) *Materialiai.* Interesų požiūriu. Apie tai vėliau. Čia yra atvirkščiai. Deputatai įgalioti atstovauti *bendriems* interesams, bet iš tikrųjų jie atstovauja *atskiriems* interesams.

Būdinga, kad *Hėgelis* čia *pasitikėjimą* laiko *atstovavimo* substancija, substanciniu rinkėjų ir atstovų santykiu. *Pasitikėjimas* yra asmeniškas santykis. Apie tai priede toliau rašoma:

„Atstovavimas remiasi pasitikėjimu, bet pasitikėjimas yra kažkas kita, negu tai, kad aš, būdamas šis asmuo, balsuoju. Nutarimas balsų dauguma irgi prieštarauja tam principui, kuriuo vadovaujantis nutarimas yra man privalomas tik tada, kai aš, būdamas šis asmuo, dalyvauju jį priimant. Žmogumi pasitikima tada, kai manoma, kad jis mano reikalą kuo sąžiningiausiai atliks lyg savo paties reikalą".

§ 310. „Šį tikslą atitinkančių ypatybių ir galvosenos *garantija* — kadangi nepriklausomas turtas pareiškia savo teises jau pirmoje luomų dalyje — išryškėja antroje luomų dalyje, kuri atsiranda iš judraus ir kintamo civilinės visuomenės elemento; ta garantija daugiausia reiškiasi *tikru* reikalų tvarkymu, *aukštuose postuose* arba *valstybės tarnybose* įgyta ir *praktiškai* patikrinta gal-

vosena, įgudimu bei valstybės ir civilinės visuomenės institutų ir interesų žinojimu bei tuo būdu susiformavusiu *aukštųjų pareigūnų išmanymu* ir *valstybės išmanymu.*"

Iš pradžių buvo sukonstruoti pirmieji rūmai, *nepriklausomos privatinės nuosavybės rūmai*, kurie valdovui ir vyriausybės valdžiai turi būti *garantija* prieš antrųjų rūmų galvoseną — empirinės bendrybės *politinę esatį*, o dabar Hėgelis vėl reikalauja *naujos garantijos*, kuri turi garantuoti pačių antrųjų rūmų *galvoseną* ir t. t.

Iš pradžių pasitikėjimas, rinkėjų garantija, buvo atstovų garantija. Dabar pačiam šiam pasitikėjimui reikia, kad būtų garantuotas jo tinkamumas.

Hėgelis antruosius rūmus mielai paverstų *į pensiją išėjusių* valstybės tarnautojų rūmais. Jis reikalauja ne tik „valstybės išmanymo", bet ir biurokratiško „aukštųjų pareigūnų" išmanymo.

Iš tikrųjų jis čia reikalauja, kad *įstatymų leidžiamoji* valdžia būtų *tikroji valdančioji* valdžia. Šį reikalavimą jis išreiškia taip, jog *du kartus* reikalauja biurokratijos: vienąkart — kaip valdovo atstovybės, o kitąkart — kaip tautos atstovybės.

Jei konstitucinėse valstybėse valdininkai irgi gali būti atstovais, tai tik todėl, kad, juos renkant, abstrahuojamasi apskritai nuo *luomo*, nuo *piliečio* savybės ir kad *valstybinio pilietiškumo* abstrakcija čia yra lemiamas dalykas.

Čia Hėgelis pamiršta, kad atstovavimą jis kildino iš *korporacijų* ir kad pastarųjų priešybe padarė vyriausybės valdžią. Jį apima tokia užmirštis,— kurią kitame paragrafe jis vėl užmiršta,— kad sukuria *esminį* korporacijos atstovų ir luomų atstovų skirtumą.

Šio paragrafo pastaboje rašoma:

„Subjektyvi nuomonė apie save yra linkusi laikyti tokių garantijų reikalavimą nereikalingu ar net užgauliu, kai jis pateikiamas vadinamosios tautos atžvilgiu. Tačiau valstybę apibrėžia tai, kas objektyvu, o ne subjektyvi nuomonė ir jos *pasitikėjimas savimi;* individai valstybei gali būti tik tai, kas juose gali būti objektyviai pažinta ir išbandyta, ir tuo valstybė, turėdama reikalą su šia luomų elemento dalimi, turi juo labiau domėtis, nes šios dalies

šaknys yra įsiskverbusios į ypatingybės siekiančių interesų ir veiklos sritį, kurioje laisvai gali reikštis atsitiktinumas, nepastovumas ir savivalė."

Čia Hėgelio neapgalvotas nenuoseklumas ir *„aukštasis pareigūniškas"* išmanymas iš tikrųjų *pasibjaurėtinas*. Ankstesnio paragrafo priedo pabaigoje rašoma:

„*Rinkėjams* reikia garantijos, kad jų atstovas vykdys ir atliks visa tai" (t. y. savo anksčiau aptartą užduotį).

Ši garantija *rinkėjams* nejučiom virto *garantija prieš* rinkėjus, prieš jų *„pasitikėjimą savimi"*. Luomų elemente „empirinė bendrybė" turėjo pasiekti „subjektyvios formalios laisvės" momentą. „Viešoji sąmonė" turėjo jame „egzistuoti kaip *empirinė daugelio* pažiūrų bei minčių *bendrybė"* (§ 301). Dabar šios „pažiūros bei mintys" *vyriausybei* turi *iš anksto* įrodyti, kad jos yra *„jos"*, vyriausybės, pažiūros bei mintys. Čia Hėgelis visai kvailai kalba apie valstybę kaip apie *baigtą* esybę, nors jis pats dar tik ruošiasi sukonstruoti valstybę luomų elemente. Jis kalba apie valstybę kaip apie konkretų subjektą, kuris „nesiskaito su subjektyvia nuomone ir jos pasitikėjimu savimi"; individai valstybei dar tik turi būti „pažinti" ir „išbandyti". Hėgeliui tik belieka imti reikalauti, kad *luomus egzaminuotų* didžiai gerbiama vyriausybė. Hėgelis čia ima beveik keliaklupsčiauti. Matyti, kaip jis visiškai apsikrėtęs niekingu *prūsų* valdininkijos pasipūtimu,— ta valdininkija, būdama siauro biurokratiško akiračio, iš aukšto aristokratiškai žvelgia į „tautos subjektyvios nuomonės" „pasitikėjimą savimi". Hėgelis čia visur „valstybę" tapatina su „vyriausybe".

Žinoma, tikroje valstybėje nepakanka „paprasto pasitikėjimo", „subjektyvios nuomonės". Tačiau Hėgelio sukonstruotoje valstybėje *politinė* civilinės visuomenės galvosena yra tik *nuomonė* būtent todėl, kad šios visuomenės politinė esatis yra jos tikros esaties *abstrakcija*, kad valstybės visuma *nesuobjektyvina politinės galvosenos*. Jei Hėgelis norėtų būti nuoseklus, tai, priešingai, jis turėtų padaryti viską, kad sukonstruotų luomų elementą — atitinkantį *esminį* jo *api-*

brėžimą (§ 301) — kaip bendrų reikalų *būtį sau daugelio* mintyse ir t. t., vadinasi, sukonstruotų šį elementą kaip tik visiškai nepriklausomai nuo kitų politinės valstybės prielaidų.

Prielaidą, kad vyriausybė esanti piktos valios ir t. t., Hėgelis anksčiau apibūdino kaip prastuomenės požiūrį, bet juo labiau prastuomenės požiūriu galima laikyti prielaidą, kad tauta esanti piktos valios. Hėgeliui neturi atrodyti nei „nereikalinga", nei „užgaulu", kad taip pat jo niekinami teoretikai reikalauja garantijų, kai jos pateikiamos *„vadinamosios"* valstybės, soi-disant valstybės „požiūriu", vyriausybės požiūriu ir kai reikalaujama garantijų, kad biurokratijos galvosena būtų valstybės galvosena.

§ 311. „Atstovų siuntimas, kurio imasi civilinė visuomenė, *toliau* turi tokią prasmę, kad atstovams yra žinomi ir artimi specialūs tos visuomenės poreikiai, sunkumai, atskiri interesai. Kadangi atstovavimas, turint galvoje civilinės visuomenės prigimtį, kyla iš įvairių jos korporacijų (§ 308) ir to proceso paprasto būdo netrikdo abstrakcijos ir atomistiniai vaizdiniai, tad atstovavimas tiesiogiai atitinka anksčiau minėtą požiūrį, ir rinkimai arba būna iš viso nereikalingi, arba tampa nereikšmingu nuomonių ir savivalės žaidimu."

Pirmiausia Hėgelis atstovų siuntimą, apibrėžiamą „įstatymų leidžiamosios valdžios" prasme (§ 309, 310), paprastu žodeliu „toliau" susieja su atstovų siuntimu, „kurio imasi civilinė visuomenė", t. y. su to siuntimo apibrėžimu atstovavimo prasme. Šiame „toliau" glūdinčius didžiulius prieštaravimus Hėgelis nurodo net nesusimąstydamas.

Pagal 309 paragrafą, atstovai neturi ginti „kokios nors vienos bendruomenės ar korporacijos atskiro intereso bendro intereso nenaudai, o *iš esmės"* turi „rūpintis šiuo bendru interesu".

Pagal 311 paragrafą, jie yra pasiųsti korporacijų, atstovauja tiems *atskiriems* interesams bei poreikiams, ir jų netrikdo „abstrakcija", tartum „bendras interesas" irgi nebūtų tokia pati abstrakcija, būtent *jų* korporacijų ir t. t. interesų abstrakcija.

Pagal 310 paragrafą, reikia, kad, „iš tikrųjų tvarkydami reikalus ir t. t., jie" įgytų „aukštųjų pareigūnų

išmanymą ir valstybės išmanymą" ir įrodytų, kad jį turi. 311 paragrafe reikalaujama korporacijų ir piliečių išmanymo.

309 paragrafo priede rašoma: „Atstovavimas remiasi *pasitikėjimu.*" Pagal 311 paragrafą, „rinkimai", šis pasitikėjimo realizavimas, šis pasitikėjimo įgyvendinimas ir išreiškimas, „arba būna iš viso nereikalingi, arba tampa nereikšmingu nuomonių ir savivalės žaidimu".

Vadinasi, tai, kuo atstovavimas remiasi, jo esmė, yra atstovavimui „arba iš viso nereikalinga" ir t. t. Čia Hėgelis vienu atsikvėpimu iškelia absoliučius prieštaravimus:

Atstovavimas remiasi pasitikėjimu, žmogaus pasitikėjimu kitu žmogumi, ir atstovavimas nesiremia pasitikėjimu. Tai veikiau tuščias formalus žaidimas.

Atstovavimo objektas yra ne atskiras interesas, bet žmogus ir jo pilietybė, bendras interesas. Kita vertus, atskiras interesas — tai atstovavimo medžiaga; šio intereso dvasia — tai atstovo dvasia.

Šio dabar nagrinėjamo paragrafo pastaboje tie prieštaravimai dar ryškesni. Atstovavimas yra čia žmogaus atstovavimas, čia atskiro intereso, ypatingos medžiagos atstovavimas.

„Savaime rūpinamasi, kad tarp atstovų būtų individų, atstovaujančių kiekvienai atskirai stambiai visuomenės veiklos šakai, pavyzdžiui, prekybai, fabrikams ir t. t., gerai nusimanančių apie tą šaką ir jai priklausančių; esant laisviems, neapibrėžtiems rinkimams ši svarbi aplinkybė liktų atsitiktinumo valiai. Bet kiekviena tokia šaka turi tokią pačią teisę būti atstovaujama, kaip ir bet kuri kita šaka. Jeigu deputatai laikomi *atstovais,* tai toks traktavimas turi organišką protingą prasmę tik tada, kai jie *atstovauja* ne *pavieniams asmenims,* ne kažkokiai daugybei, bet vienai ar kitai esminei visuomenės *sferai,* atstovauja didiems jos interesams. Atstovavimo reikšmę tada sudaro jau ne tai, kad *vienas yra vietoj kito,* o tai, kad jo atstovai *iš tikrųjų turi* patį interesą, nes ir atstovas rūpinasi objektyviu savo paties elementu.

Apie tai, kad daugelis pavienių asmenų dalyvauja rinkimuose, dar galima pasakyti štai ką: ypač didelėse valstybėse būtinai imama *abejingai* žiūrėti į tai, už ką balsuojama, nes tarp daugybės tas balsas yra mažai reikšmingas, ir turintys teisę balsuoti neina balsuoti, nors ši teisė galbūt giriama ir vaizduojama kaip labai svarbus dalykas. Tad tokio instituto rezultatas būna priešingas jo

apibrėžimui, ir rinkimais pasinaudoja nedaugelis, kuri nors partija, vadinasi, atskiras atsitiktinis interesas, kuris kaip tik turėjo būti neutralizuotas."

312 ir 313 paragrafas jau išnagrinėti anksčiau, ir neverta jų atskirai aptarti. Todėl juos čia tik pateikiame:

§ 312. „Kiekviena iš dviejų luomų elemento pusių (§ 305, § 308) ypatingai modifikuoja pasitarimą; o kadangi, be to, vienas tų momentų šioje sferoje atlieka savotišką tarpininkavimo funkciją, būtent tarpininkauja egzistuojantiems elementams, tai dėl to šis momentas taip pat turi egzistuoti atskirai; tuo būdu luomų susirinkimas pasidalys į *dvejus rūmus*."

O varge!

§ 313. „Dėl šio atsiskyrimo ne tik nutarimų brandumas labiau garantuojamas, jiems perėjus daugelį *instancijų*, ir ne tik pašalinamas akimirksnio nuotaikos atsitiktinumas, kaip ir atsitiktinumas, kuris gali atsirasti, kai sprendžiama balsų dauguma, bet — ir tai yra svarbiausia — dėl šio atsiskyrimo luomų elementas rečiau būna tiesioginė vyriausybės opozicija; o tada, kai tarpininkaujantis momentas taip pat prisideda prie antrojo luomo, šio luomo nuomonė pasidaro dar svaresnė, — ji yra labiau bešališka, o jos priešybė būna neutralizuota."

Žydų klausimu[27]

Zur Judenfrage

1) *Brunas Baueris.* ŽYDŲ KLAUSIMAS.— Braunšveigas, 1843 *.
2) *Brunas Baueris.* KAIP ŠIŲ LAIKŲ ŽYDAI IR KRIKŠČIONYS GALĖTŲ TAPTI LAISVI.— Rink.: Dvidešimt vienas lankas iš Šveicarijos / Išleido Georgas Hervėgas.— Ciurichas ir Vinterturas, 1843, p. 56—71 **.

I

BRUNAS BAUERIS. ŽYDŲ KLAUSIMAS.— Braunšveigas, 1843.

Vokietijos žydai trokšta emancipacijos. Kokios emancipacijos jie trokšta? *Valstybinės pilietinės, politinės* emancipacijos.

Brunas Baueris jiems atsako: Vokietijoje niekas neturi politinės laisvės. Mes patys nesame laisvi. Tai kaipgi mes galime jus išvaduoti? Jūs, žydai, esate *egoistai*, jeigu reikalaujate sau — žydams ypatingos emancipacijos. Jūs, būdami vokiečiai, turėtumėte rūpintis politine Vokietijos emancipacija, būdami žmonės — žmonių emancipacija, o ypatingą savo priespaudą ir savo gėdą turėtumėte suvokti ne kaip išimtį iš taisyklės, bet, priešingai, kaip taisyklės patvirtinimą.

---

* *Bruno Bauer.* Die Judenfrage.— Braunschweig, 1843. *Red.*
** *Bruno Bauer.* Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden.— In: Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz / Herausgegeben von Georg Herwegh.— Zürich und Winterthur, 1843, S. 56—71. *Red.*

O gal žydai reikalauja vienodų teisių su *valdiniais krikščionimis?* Vadinasi, jie pripažįsta, kad *krikščioniška valstybė* teisėta, pripažįsta, kad yra įsigalėjusi visuotinė priespauda. Tai kodėl gi jiems nepatinka specifinė jų priespauda, jei visuotinė priespauda jiems patinka?! Kodėl vokietis turėtų rūpintis žydo išvadavimu, jei žydui nerūpi vokiečio išvadavimas?

Krikščioniškoje valstybėje yra tik *privilegijos.* Žydas čia turi privilegiją būti žydu. Jis, būdamas žydas, turi teises, kurių neturi krikščionys. Tad kodėl jis trokšta teisių, kurių jis neturi, bet kuriomis naudojasi krikščionys?!

Jeigu žydas nori, kad krikščioniška valstybė jį emancipuotų, vadinasi, jis reikalauja, kad krikščioniška valstybė atsisakytų savo *religinių* prietarų. O argi jis, žydas, atsisako *savo* religinių prietarų? Tad kokią jis turi teisę reikalauti iš kito, kad šis išsižadėtų religijos?

Krikščioniška valstybė *dėl savo esmės* negali žydo išvaduoti, o žydas, priduria Baueris, negali būti išvaduotas dėl savo esmės. Kol valstybė yra krikščioniška ir žydas yra žydas, abu vienodai neįstengia nei suteikti emancipacijos, nei jos gauti.

Krikščioniška valstybė su žydu gali elgtis tik kaip krikščioniška valstybė, t. y. suteikdama jam privilegijų — leisdama žydui išsiskirti iš kitų valdinių, bet versdama jį pajusti kitų atsiskyrusių sferų priespaudą, ir pajusti juo smarkiau, nes žydų *religija* yra priešinga viešpataujančiai religijai. Tačiau ir žydas valstybės atžvilgiu gali elgtis tiktai kaip žydas,— vadinasi, valstybė jam yra kažkas svetima,— tikrajai tautybei priešpriešindamas savo iliuzinę tautybę, o veikiantiems įstatymams — savo tariamus įstatymus, manydamas, jog turi teisę išsiskirti iš žmonijos ir iš principo nedalyvauti istorijos procese, turėti vilčių dėl ateities, kuri neturi nieko bendra su visos žmonijos ateitimi, laikyti save žydų tautos nariu, o žydų tautą — išrinktąja tauta.

Taigi kokiu atžvilgiu jūs, žydai, trokštate emancipuotis? Dėl savo religijos? Ji yra mirtinas valstybinės

religijos priešas. Kaip valstybės piliečiai? Vokietijoje nėra valstybės piliečių. Kaip žmonės? Jūs nesate žmonės, kaip ir tie, į kuriuos jūs kreipiatės.

Baueris žydų emancipacijos klausimą iškėlė nauju aspektu, pirmiau sukritikavęs ankstesnes nuomones ir išvadas šiuo klausimu. Jis klausia, *kokie* jie *yra:* žydas, kuris nori išsivaduoti, ir krikščioniška valstybė, kuri turi išvaduoti? Atsakydamas jis kritikuoja žydų religiją, analizuoja *religinį* judaizmo ir krikščionybės priešingumą, atskleidžia krikščioniškos valstybės esmę ir visa tai daro drąsiai, įtikinamai, su įkvėpimu, nuodugniai, rašo ir preciziškai, ir raiškiai bei energingai.

Kaipgi Baueris sprendžia žydų klausimą? Kokios jo išvados? Suformuluoti klausimą — reiškia jį išspręsti. Žydų klausimo kritika yra atsakymas į žydų klausimą. Taigi išvada tokia:

Pirmiau turime išsivaduoti patys, o paskui galėsime išvaduoti kitus.

Atstangiausia žydų ir krikščionių priešingumo forma yra *religinis* priešingumas. O kaip priešingumas panaikinamas? Taip, kad jis padaromas neįmanomas. Kaip padaroma *religinį* priešingumą neįmanomą? Taip, kad *paneigiama religija.* Kai tik žydas ir krikščionis pripažins, kad viena kitai priešingos jų religijos tėra *skirtingos žmogaus dvasios raidos pakopos,* skirtingos išnaros, kurias *istorija* nusimeta tartum gyvatė, o *žmogus* yra gyvatė, keičianti odą, tuomet jų tarpusavio santykiai bus jau ne religiniai, bet tiktai kritiniai, *moksliniai,* žmogiški santykiai. *Mokslas* tuomet juos vienys. Mat mokslo prieštaravimus įveikia pats mokslas.

Vokietijos žydas susiduria būtent su tuo, kad jis apskritai nėra politiškai laisvas ir kad oficialiai pabrėžiamas valstybės krikščioniškumas. Tačiau, Bauerio nuomone, žydų klausimas turi visuotinę, nuo specifiškų Vokietijos sąlygų nepriklausomą reikšmę. Tai religijos ir valstybės, *religinio ribotumo ir politinės emancipacijos prieštaravimo* klausimas. Išsivadavimas iš religijos yra būtina sąlyga ir žydui, kuris nori būti poli-

tiškai laisvas, ir valstybei, kuri turi išvaduoti kitus ir būti pati laisva.

„Gerai,— sakoma, ir pats žydas taip sako,— žydą reikia išvaduoti ne kaip žydą, ne todėl, kad jis yra žydas, ne todėl, kad toks puikus visuotinis žmogiškas jo dorovės principas, atvirkščiai, *žydui* pačiam svarbiau būti *valstybės piliečiu* negu žydu ir jis bus *valstybės pilietis*, nepaisydamas, kad jis yra žydas ir turi būti žydas, vadinasi, jis yra ir bus *žydas*, nors jis yra *valstybės pilietis* ir gyvena bendromis žmogiškomis sąlygomis,— žydiška ir ribota jo esmė galiausiai visada būna stipresnė už žmogiškąsias ir politines jo priedermes. *Prietarai* lieka, nors juos ir užgožia *visuotiniai* principai. Tačiau išlikę jie veikiau užgožia visa kita." „Tik sofistiškai, tariamai žydas valstybės gyvenime galėtų būti žydas; vadinasi, jeigu jis norėtų likti žydu, svarbiausia būtų vien iliuzija, kuri nugalėtų viską, t. y. jo *gyvenimas valstybėje* tebūtų iliuzija arba laikina esmės ir taisyklės išimtis" (Kaip šių laikų žydai ir krikščionys galėtų tapti laisvi.— Rink.: Dvidešimt vienas lankas, p. 57).

Kita vertus, pasiklausykime, kaip Baueris iškelia valstybės uždavinį:

„Prancūzija,— rašo jis,— neseniai" (1840 m. gruodžio 26 d. deputatų rūmų debatai) „žydų klausimu, kaip ir nuolat visais kitais *politiniais* klausimais, mums parodė, koks yra laisvas gyvenimas, bet savo laisvę atšaukė įstatymu, taigi taip pat paskelbė iliuzine, o kita vertus, laisvą savo įstatymą atmetė praktiškai" („Žydų klausimas", p. 64).

„Prancūzijoje visuotinė laisvė dar nėra įstatymas, *žydų klausimas irgi* dar *neišspręstas*, nes įstatymu paskelbta laisvė — kad visi piliečiai yra lygūs — gyvenime, kuriame dar įsigalėjusios religinės privilegijos ir kurį jos suskaldžiusios, yra ribota, ir ši gyvenimo nelaisvė savo ruožtu veikia įstatymą ir verčia įteisinti savaime laisvų piliečių skirstymą į pavergtuosius ir pavergėjus" (p. 65).

Tad kada Prancūzijoje žydų klausimas būtų išspręstas?

„Pavyzdžiui, žydas liautųsi buvęs žydas, jeigu jo įstatymas nekliudytų jam atlikti savo pareigas valstybei ir kitiems jos piliečiams, sakykim, jeigu jis per šabą eitų į deputatų rūmus ir dalyvautų viešuose posėdžiuose. Turėtų būti panaikintos apskritai visos *religinės privilegijos*, vadinasi, ir privilegijuotos bažnyčios monopolis, o jeigu kai kurie žmonės arba daugelis jų, arba *net didžioji jų dauguma manytų turį dar atlikinėti religines priedermes*, tai tų priedermių atlikimas turėtų būti *vien privatus jų reikalas*" (p. 65). „Nebus jokios religijos, jeigu nebus privilegijuotos religijos. Atimkite iš religijos jos išskirtinumo galią, ir ji nustos egzistavusi" (p. 66). „Kaip ponui Martinui diu Nordui pasiūlymas įstatyme neminėti sekmadienio atrodė tolygus mėginimui paskelbti, kad krikščionybė liaujasi egzistuoti, visai taip (ir visiškai pagrįstai) pareiš-

kimas, jog laikytis šabo įstatymo žydams nebūtina, reikštų judaizmo panaikinimo paskelbimą" (p. 71).

Taigi, viena, Baueris reikalauja, kad žydas atsisakytų judaizmo, kad žmonės iš viso atsisakytų religijos, jeigu nori tapti laisvais *valstybės piliečiais*. Kita vertus, jis nuosekliai tapatina *politinį* religijos panaikinimą su visišku religijos panaikinimu. Valstybė, kuri yra religijos prielaida, dar nėra tikra, reali valstybė.

„Be abejo, religijos vaizdinys valstybei teikia garantijų. Tačiau kokiai valstybei? *Kokio pobūdžio valstybei?*" (p. 97).

Štai čia ir paaiškėja, kad žydų klausimas suvokiamas *vienašališkai*.

Toli gražu nepakanka ištirti, kas turi išvaduoti, kas turi būti išvaduotas. Kritikai reikėtų atlikti dar ir ką kita. Ji turėtų paklausti: Apie *kokią emancipaciją* kalbama? Kokios iš esmės yra tos reikalaujamos emancipacijos sąlygos? Tiktai kritikuojant pačią *politinę emancipaciją* buvo iš pagrindų kritikuojamas žydų klausimas ir jis tikrai buvo paverčiamas *„visuotiniu laiko klausimu"*.

Kadangi Baueris klausimo nekreipia šia linkme, jis patenka į prieštaravimus. Jis nurodo sąlygas, kurios nesiremia *politinės* emancipacijos esme. Jis kelia klausimus, kurie nėra susiję su jam rūpimu uždaviniu, ir sprendžia uždavinius, kurie nepadeda atsakyti į jo klausimą. Kai Baueris apie žydų emancipacijos priešininkus sako: „Jų klaida buvo vien ta, kad jie vienintele tikra laikė krikščionišką valstybę ir nekritikavo jos taip, kaip judaizmo" (p. 3),— mes manome, jog Bauerio klaida yra ta, kad jis kritikuoja *tiktai* „krikščionišką valstybę", o ne „pačią valstybę", kad jis netyrinėja *politinės emancipacijos santykio su žmogaus emancipacija* ir dėl to iškelia sąlygas, kurias galima paaiškinti vien tuo, kad politinė emancipacija nekritiškai supainiojama su bendra žmogaus emancipacija. Baueris klausia žydų: ar jūs savo požiūriu turite teisę siekti *politinės emancipacijos?*, o mes kitaip klausiame: ar *politinės* emancipacijos požiūriu yra tokia teisė

iš žydų reikalauti atsisakyti judaizmo ir apskritai iš žmonių reikalauti atsisakyti religijos?

Atsižvelgiant į valstybę, kurioje žydai gyvena, žydų klausimas formuluojamas įvairiai. Vokietijoje, kur nėra politinės valstybės, kur valstybė neegzistuoja kaip valstybė, žydų klausimas yra vien *teologijos* klausimas. Tarp žydo ir valstybės, kuri savo pagrindu laiko krikščionybę, yra *religinis* priešingumas. Ši valstybė yra teologas ex *professo* *. Čia kritika yra teologijos kritika, ji nukreipta į dvi puses — prieš krikščionių ir prieš judėjų teologiją. Tačiau šitaip mes sukinėjamės vis apie tą pačią teologiją, kad ir kaip ją *kritikuotume.*

Prancūzijoje, *konstitucinėje* valstybėje, žydų klausimas yra konstitucionalizmo klausimas, *nenuoseklios politinės emancipacijos* klausimas. Kadangi čia išlieka valstybinės religijos *regimybė* — nors ir nereikšminga, pačiai sau prieštaraujančia forma, *daugumos religijos* forma,— tai žydų santykis su valstybe *atrodo* esąs religinė, teologinė priešingybė.

Tiktai Šiaurės Amerikos valstijose — bent jau kai kuriose jų — žydų klausimas netenka *teologinės* reikšmės ir tampa tikrai *pasaulietišku* klausimu. Tik ten, kur yra visai išsivysčiusi politinė valstybė, žydo ir apskritai religingo žmogaus santykis su politine valstybe, taigi religijos santykis su valstybe, gali būti savitas ir grynas. Šio santykio kritika nustoja buvusi teologijos kritika, kai tik valstybės santykis su religija nustoja buvęs *teologinis,* kai jos santykis su religija tampa valstybinis, t. y. *politinis.* Tada kritika virsta *politinės valstybės kritika.* Nuo šiol, kai tik klausimas liaujasi buvęs *teologinis,* ir Bauerio kritika liaujasi buvusi kritiška.

„Jungtinėse Valstijose nėra nei valstybinės religijos, nei oficialios daugumos religijos, nei vienas kultas yra pranašesnis už kitą. Valstybei nerūpi jokie kultai" (G. de Bomonas. Marija, arba vergija Jungtinėse Valstijose, ir t. t.— Paryžius, 1835, p. 214). Net yra keletas Šiaurės Amerikos valstijų, kuriose „konstitucija religinių tikėjimų ir kurio nors kulto išpažinimo nelaiko politinių privi-

* — *iš profesijos. Red.*

legijų sąlyga" (ten pat, p. 224). Ir vis dėlto „Jungtinėse Valstijose niekas netiki, kad žmogus, neišpažįstantis jokios religijos, galėtų būti padorus žmogus" (ten pat, p. 224).

Vis dėlto Šiaurės Amerika daugiausia yra religingų žmonių šalis, kaip vienu balsu teigia Bomonas, Tokvilis ir anglas Hamiltonas. Tačiau Šiaurės Amerikos valstijos mums tėra pavyzdys. Klausimas toks: koks yra *visiškos* politinės emancipacijos santykis su religija? Tas faktas, kad net šalyje, kurioje yra visiška politinė emancipacija, religija ne tik *egzistuoja*, bet jos egzistavimas yra *gyvybingas* ir *tvirtas*,— tas faktas ir įrodo, kad religijos esatis neprieštarauja visiškam valstybės išsivystymui. Bet kadangi religijos esatis yra trūkumų esatis, tai šių trūkumų ištakų reikia ieškoti tik pačios valstybės *esmėje*. Religija mums jau nėra pasaulietiško ribotumo *priežastis*, o tėra jo *apraiška*. Todėl religinius laisvų valstybės piliečių pančius mums atitinka pasaulietiški jų pančiai. Mes neteigiame, jog valstybės piliečiai turi atsikratyti savo religinio ribotumo, kad galėtų nusimesti pasaulietiškus savo varžtus. Mes teigiame, kad jie atsikratys savo religinio ribotumo tik tuomet, kai nusimes pasaulietiškus savo varžtus. Mes nepaverčiame pasaulietiškų klausimų teologiniais. Mes teologinius klausimus paverčiame pasaulietiškais. Istorija gana ilgai buvo aiškinama prietarais, o mes prietarus aiškiname remdamiesi istorija. *Politinės emancipacijos santykio su religija* klausimas mums tampa *politinės emancipacijos santykio su žmogaus emancipacija* klausimu. Kritikuodami politinės valstybės *pasaulietišką* struktūrą,— *palikę nuošalyje* jos silpnumą religijos atžvilgiu,— mes kritikuojame politinę valstybę už tai, kad ji neatsispiria religijai. Valstybės ir *kurios nors religijos*, tarkime, *judaizmo*, prieštaravime mes įžvelgiame žmogiškąjį šio prieštaravimo pobūdį: valstybės ir *tam tikrų pasaulietiškų* elementų prieštaravimą, valstybės ir *apskritai religijos* prieštaravimą, valstybės ir apskritai jos *prielaidų* prieštaravimą.

Politinė žydo, krikščionio ir apskritai *religingo* žmogaus emancipacija yra *valstybės išsivadavimas* iš judaizmo, iš krikščionybės ir apskritai iš *religijos*. Sava forma, savo esmei charakteringu būdu valstybė išsivaduoja iš religijos kaip *valstybė:* ji atsisako *valstybinės religijos,* t. y. pati valstybė nepripažįsta jokios religijos, priešingai, valstybė tepripažįsta save kaip valstybę. *Politinis* išsivadavimas iš religijos nėra galutinis, neprieštaringas išsivadavimas iš religijos, nes politinė emancipacija nėra galutinis, neprieštaringas *žmogaus* emancipacijos būdas.

Politinės emancipacijos riba iškart reiškia, kad *valstybė* galėtų atsikratyti kokių nors varžtų, kai žmogus *iš tikrųjų* dar nebūtų laisvas nuo jų, kad valstybė galėtų būti *respublika* *, kai žmogus dar nebūtų *laisvas žmogus.* Tai tylomis pripažįsta ir pats Baueris, nurodydamas tokią politinės emancipacijos sąlygą:

„Turėtų būti panaikintos apskritai visos religinės privilegijos, vadinasi, ir privilegijuotos bažnyčios monopolis, o jeigu kai kurie žmonės arba daugelis jų, arba net *didžioji jų dauguma manytų turį dar atlikinėti religines priedermes,* tai tų priedermių atlikimas turėtų būti *vien privatus* jų *reikalas.*"

Taigi *valstybė* iš religijos gali išsivaduoti net ir tada, kai *didžioji* žmonių *dauguma* dar yra religinga. Ir didžioji dauguma nenustos buvusi religinga dėl to, kad religiją išpažįsta *privatim* **.

Tačiau valstybės, ypač *laisvos valstybės,* santykis su religija ir yra tą valstybę sudarančių *žmonių* santykis su religija. Iš to aiškėja, kad žmogus iš kokių nors varžtų *politiškai* išsivaduoja *tarpininkaujamas valstybės,* kai jis, prieštaraudamas pats sau, *abstrakčiai* ir *ne visiškai,* tik iš dalies ištrūksta iš tų varžtų. Toliau aiškėja, kad žmogus, išsivaduodamas *politiškai,* išsivaduoja *aplinkiniu keliu,* padedamas *tarpininko,* nors ir *būtinai reikalingo tarpininko.* Pagaliau iš to aiškėja, kad žmogus, net pasiskelbęs ateistu tarpininkaujamas

---

* Originale žodžių žaismas: Freistaat reiškia ir respublika, ir laisva valstybė. *Red.*

** — būdami privatūs asmenys. *Red.*

valstybės, t. y. valstybę paskelbęs ateistu, ir toliau vis dar būna religingas kaip tik dėl to, kad pats save pripažįsta tik aplinkiniu keliu, tik padedamas tarpininko. Religija ir yra žmogaus pripažinimas aplinkiniu keliu, per *tarpininką*. Valstybė yra žmogaus ir jo laisvės tarpininkė. Kaip Kristus yra tarpininkas, kuriam žmogus priskiria visą savo dieviškumą, visą *religinį* savo *ribotumą*, taip ir valstybė yra tarpininkė, kuriai jis suteikia visą savo nedieviškumą, visą *žmogiškąją* savo *laisvę*.

Politiškai iškeliant žmogų aukščiau religijos, išryškėja ir visi apskritai politinio iškėlimo trūkumai ir privalumai. Pati valstybė panaikina, pavyzdžiui, *privatinę nuosavybę*, žmogus paskelbia, kad privatinė nuosavybė *politiškai panaikinama*, kai jis panaikina *turto cenzą* aktyvaus ir pasyvaus balsavimo teisei gauti,— taip atsitiko daugelyje Šiaurės Amerikos valstijų. *Hamiltonas* šį faktą politiškai interpretuoja visai teisingai: *„Dauguma prastuolių nugalėjo savininkus ir piniginį turtą."* [28] Argi privatinė nuosavybė nėra idealiai panaikinta, jeigu beturčiai yra tapę turtuolių įstatymų leidėjais? *Cenzas* yra paskutinė *politinė* privatinės nuosavybės pripažinimo forma.

Politiškai panaikinus privatinę nuosavybę, privatinė nuosavybė vis dėlto ne tik nepanaikinama, o tas panaikinimas net yra jos prielaida. Valstybė savaip panaikina *kilmės, luomo, išsilavinimo, profesijos* skirtumus, kai kilmę, luomą, išsilavinimą, profesiją ji paskelbia *nepolitiniais* skirtumais, kai, neteikdama reikšmės šiems skirtumams, kiekvieną tautos narį ji pavadina *lygiateisiu* tautos suverenumo dalininku, kai visus tikrojo tautos gyvenimo elementus vertina savo požiūriu. Nepaisydama to, valstybė leidžia privatinei nuosavybei, išsilavinimui, profesijai *veikti savaip*, t. y. kaip privatinei nuosavybei, išsilavinimui, profesijai, ir atskleisti *ypatingą* savo esmę. Valstybė toli gražu nesiekia panaikinti šių *faktiškų* skirtumų, ji veikiau ir egzistuoja tik todėl, kad tokie skirtumai yra jos prielaida, ji jaučiasi esanti *politinė valstybė* ir įgyvendina

savo *visuotinumą* tiktai prieštaraudama šiems savo elementams. Todėl *Hėgelis* visai teisingai nusako *politinės valstybės* ir religijos santykį:

„Kad valstybė imtų egzistuoti kaip save *suvokianti dorovinė* dvasios *tikrovė*, ją reikia *skirti* nuo autoriteto ir tikėjimo formos; tačiau toks skyrimas yra įmanomas, kai bažnyčios pusė *atsiskiria* savaime; *tik iškilusi aukščiau atskirų* bažnyčių, valstybė pasiekia minties *visuotinumą*, savo formos principą ir juos įgyvendina" (Hėgelis. Teisės filosofija, II leidimas, p. 346).

Žinoma! Tik būdama *aukščiau atskirų* elementų, valstybė konstituojasi kaip bendrybė.

Išsivysčiusi politinė valstybė savo esme yra *rūšinis* žmonių *gyvenimas, priešingas* materialiniam jų gyvenimui. *Civilinėje visuomenėje* visos šio egoistinio gyvenimo prielaidos tebeegzistuoja *ne* valstybės sferoje, bet kaip civilinės visuomenės savybės. Ten, kur politinė valstybė yra iš tiesų išsivysčiusi, žmogus ne tik mintyse, sąmonėje, bet ir *iš tikrųjų, gyvenime,* gyvena dvejopą gyvenimą — dangiškąjį ir žemiškąjį, gyvenimą *politinėje bendrijoje,* kurioje jis yra *visuomeninė būtybė,* ir gyvenimą *civilinėje visuomenėje,* kurioje jis veikia kaip *privatus asmuo,* kitus žmones laiko priemone, pats nusižemina ir tampa priemone bei svetimų jėgų žaisliuku. Politinės valstybės santykis su civiline visuomene yra toks pat spiritualistinis, kaip dangaus su žeme. Politinė valstybė civilinei visuomenei yra tokia pati priešybė, kaip dangus žemei, ji įveikia ją tokiu pačiu būdu, kaip religija — žemiškojo pasaulio ribotumą, t. y. taip pat turi vėl ją pripažinti, atkurti ir jai paklusti. Žmogus *artimiausioje* savo tikrovėje, civilinėje visuomenėje, yra žemiška būtybė. Čia, kur jis pats sau ir kitiems yra tikras individas, jis — *netikras* reiškinys. Priešingai, valstybėje, kur žmogus yra rūšinė būtybė, jis — tariamas įsivaizduojamo suvereniteto narys, netekęs tikrojo individualaus savo gyvenimo ir kupinas netikro visuotinumo.

Konfliktas tarp žmogaus, išpažįstančio kokią nors religiją, ir jo pilietiškumo, tarp jo ir kitų žmonių — bendrijos narių pasireiškia *pasaulietišku politinės valstybės* ir *civilinės visuomenės* skilimu. Žmogui — *bour-*

geois * „gyvenimas valstybėje yra tik iliuzija arba akimirką trunkanti esmės ir taisyklės išimtis". Iš tikrųjų *bourgeois*, kaip ir žydas, tik sofistiškai lieka valstybės gyvenime, o kaip *citoyen* ** tik sofistiškai būna žydas arba *bourgeois*; tačiau ši sofistika nėra asmeniška. Tai pačios *politinės valstybės sofistika*. Religingas žmogus nuo valstybės piliečio skiriasi taip, kaip pirklys nuo valstybės piliečio, padienis darbininkas nuo valstybės piliečio, žemvaldys nuo valstybės piliečio, *gyvas individas* nuo *valstybės piliečio*. Religingo žmogaus ir politinio žmogaus tarpusavio prieštaravimas yra tas pats prieštaravimas, kuris būdingas *bourgeois* ir *citoyen*, civilinės visuomenės nariui ir jo *politiniam liūto kailiui*.

Baueris neaptaria šio pasaulietiško susidūrimo, kuris galiausiai išreiškia žydų klausimo esmę, politinės valstybės santykio su jos prielaidomis — ar tai būtų materialūs elementai, kaip privatinė nuosavybė ir t. t., ar dvasiniai, kaip išsilavinimas, religija,— *bendrojo* intereso ir *privačiojo intereso* susidūrimo, *politinės valstybės* ir *civilinės visuomenės* skilimo,— jis neliečia šių pasaulietiškų priešybių ginčydamas *religinę* jų išraišką.

„Būtent *civilinės visuomenės* pagrindas, poreikis — kuris jai laiduoja jos egzistavimą ir *garantuoja jos būtinumą* — kelia jos egzistavimui nuolatinį pavojų, palaiko netvirtą jos elementą ir sukuria tą nuolat kintantį skurdo ir turto, nepriteklių ir klestėjimo mišinį, sukuria apskritai kitimą" (p. 8).

Palyginkime su tuo visą skyrių „Civilinė visuomenė" (p. 8—9), apmestą remiantis pagrindiniais Hėgelio teisės filosofijos bruožais. Pripažįstama, kad civilinės visuomenės ir politinės valstybės priešingumas yra būtinas, nes pripažįstama, kad būtina politinė valstybė.

Žinoma, *politinė* emancipacija yra didelė pažanga; nors ji nėra paskutinė apskritai žmogaus emancipacijos forma, bet ji yra paskutinė žmogaus emancipacijos for-

* Čia: *civilinės visuomenės nariui. Red.*
** — *valstybės pilietis. Red.*

ma *esant* ligšiolinei pasaulio tvarkai. Savaime suprantama, čia kalbame apie tikrą, praktiškąją emancipaciją.

Žmogus *politiškai* išsivaduoja iš religijos, ją išvijęs iš viešosios teisės į privatinę teisę. Religija liaujasi būti *valstybės* dvasia: valstybėje žmogus — nors ir ne visiškai laisvai, ypatingu būdu ir ypatingoje sferoje — elgiasi kaip rūšinė būtybė, drauge su kitais žmonėmis; religija tampa *civilinės visuomenės*, egoizmo sferos, *belli omnium contra omnes* * dvasia. Ji yra jau ne *bendrumo*, bet *atskirumo* pradas. Religija yra tapusi žmogaus *atskyrimo* nuo jo *bendrijos*, nuo jo paties ir nuo kitų žmonių išraiška,— tuo ji buvo *iš pradžių*. Ji yra vien abstraktus ypatingo netikrumo, *asmeniškos užgaidos*, savivalės išpažinimas. Pavyzdžiui, Šiaurės Amerikoje dėl begalinio savo suskilimo religija jau *išoriškai* įgyja vien individualaus reikalo formą. Ji nustumta į privačių interesų sritį ir ištremta iš pačios bendrijos. Tačiau nereikia apsigauti dėl politinės emancipacijos ribų. Žmogaus skilimas į *viešąjį* ir *privatųjį žmogų*, religijos *persikėlimas* iš valstybės į civilinę visuomenę, yra ne viena iš politinės emancipacijos pakopų, o jos *užbaigimas;* vadinasi, politinė emancipacija nei panaikina žmogaus *tikrojo* religingumo, nei juo labiau stengiasi jį panaikinti.

Žmogaus *suskaidymas* į žydą ir valstybės pilietį, į protestantą ir valstybės pilietį, į religingą žmogų ir valstybės pilietį,— šis suskaidymas nėra melas valstybinio pilietiškumo *atžvilgiu*, nėra politinės emancipacijos apėjimas, šis suskaidymas — tai *pati politinė emancipacija, politinis* būdas išsivaduoti iš religijos. Tiesą sakant, tokiais laikais, kai politinė valstybė iš civilinės visuomenės prievartos būdu atsiranda kaip politinė valstybė, kai žmogus išsivaduoti siekia politinio išsivadavimo forma, tuomet valstybė gali ir turi pagaliau *atsisakyti religijos, panaikinti* religiją, bet tik tuo atveju, kai valstybei ateina privatinės nuosavybės panaikinimo, kainų maksimumo, konfiskavimo, progre-

---

* — *visų karo prieš visus. Red.*

syvinių mokesčių įvedimo, gyvybių naikinimo — *giljotinos* metas. Ypatingo pasitikėjimo savo jėgomis momentais politinis gyvenimas siekia nuslopinti savo prielaidas — civilinę visuomenę bei jos elementus — ir įsitvirtinti tikro, neprieštaringo rūšinio žmonių gyvenimo forma. Tačiau tai politinis gyvenimas gali padaryti tik *jėga* priešindamasis savo paties egzistavimo sąlygoms, tik paskelbęs revoliuciją *permanentine*, ir dėl to politinė drama taip pat būtinai baigiasi religijos, privatinės nuosavybės, visų civilinės visuomenės elementų grąžinimu, kaip ir po karo ateina taika.

Taip, ne vadinamoji *krikščioniška* valstybė, krikščionybę pripažįstanti savo pagrindu, valstybine religija ir todėl atmetanti kitas religijas, yra susiformavusi krikščioniška valstybė, o veikiau — *ateistinė* valstybė, *demokratinė* valstybė, tokia valstybė, kuri religiją priskiria kitiems civilinės visuomenės elementams. Valstybė, kuri tebėra teologas, kuri oficialiai prisipažįsta dar išpažįstanti krikščionybę, kuri dar neišdrįsta pasiskelbti *valstybe*, tokia valstybė dar neįstengia *pasaulietiškai, žmogiškai*, remdamasi savo pačios *tikrove*, išreikšti *žmogiškąjį* pagrindą, kurio egzaltuota išraiška yra krikščionybė. Vadinamoji krikščioniška valstybė paprasčiausiai yra *nevalstybė*, kadangi tikruose žmogaus kūriniuose gali atsiskleisti ne pati krikščionybė kaip religija, o tik *žmogiškasis* krikščionių religijos *pradas*.

Vadinamoji krikščioniška valstybė yra krikščioniškas valstybės neigimas, bet jokiu būdu ne valstybiškas krikščionybės įgyvendinimas. Valstybė, kuri krikščionybę tebelaiko religijos forma, jos dar nelaiko valstybės forma, nes tokios valstybės santykis su religija tebėra religinis, t. y. ji *iš tikrųjų neišreiškia* žmogiškojo religijos pagrindo, kadangi ji dar skatina *atitrūkti nuo tikrovės*, laikytis šio žmogiškojo prado *pramanyto* vaizdo. Vadinamoji krikščioniška valstybė yra *netobula* valstybė, o krikščionių religija *prisideda* prie jos netobulumo ir *pašventina* tą netobulumą. Todėl religija būtinai tampa jos *priemone*, ir ji yra *veidmai-*

nystės valstybė. Yra didelis skirtumas, ar religiją viena iš savo *prielaidų* laiko *išsivysčiusi* valstybė dėl trūkumų, kurie slypi apskritai valstybės *esmėje*, ar religiją savo *pagrindu* paskelbia *neišsivysčiusi* valstybė dėl trūkumų, kurie slypi *ypatingoje* jos, netobulos valstybės, *egzistencijoje*. Pastaruoju atveju religija tampa *netobula politika*. Pirmuoju atveju religija išreiškia net ir susiformavusios *politikos* netobulumą. Vadinamajai krikščioniškai valstybei reikia krikščionių religijos, kad papildytų save *kaip valstybę*. Demokratinei valstybei, tikrai valstybei, nereikia religijos, kad ji save politiškai papildytų. Priešingai, ji gali abstrahuotis nuo religijos, nes joje žmogiškasis religijos pagrindas yra išreikštas pasaulietiškai. Užtat vadinamosios krikščioniškos valstybės santykis su religija yra politinis, o su politika — religinis. Krikščioniška valstybė sumenkina valstybės formas, pavertusi jas regimybe, o kartu ji sumenkina ir religiją, pavertusi ją regimybe.

Kad išryškintume šį prieštaravimą, panagrinėkime Bauerio krikščioniškos valstybės konstrukciją, kuri buvo sukurta remiantis krikščioniška germanų valstybe.

„Kad būtų galima įrodyti, — sako Baueris, — jog krikščioniška valstybė *neįmanoma* arba ji *neegzistuoja*, pastaruoju metu dažniau nurodomi tie evangelijos pasakymai, kurių valstybė *ne tik nesilaiko*, bet *ir negali laikytis, jeigu ji nenori visiškai suirti*." „Tačiau dalykas nėra toks lengvas. Ko gi reikalauja tie evangelijos žodžiai? Nenatūraliai savęs išsižadėti, paklusti apreiškimo autoritetui, atsisakyti valstybės, panaikinti pasaulietiškus santykius. Ir viso to reikalauja ir tai daro krikščioniška valstybė. Ji persiėmė *evangelijos dvasios*, ir ji tos dvasios nekartoja paraidžiui, taip, kaip ji išreikšta evangelijoje, vien dėl to, kad ji tą dvasią išreiškia valstybės formomis, t. y. formomis, kurios, nors ir pasiskolintos iš šio pasaulio valstybės gyvenimo, yra sumenkinamos ir paverčiamos regimybe, jas religiškai atnaujinant. Tai yra atsisakymas nuo valstybės naudojantis valstybės formomis" (p. 55).

Toliau Baueris dėsto, kad krikščioniškos valstybės tauta yra netauta, kad ji jau neturi savo valios, o tikrąją jos esatį įkūnija valstybės galva, kuriai ji yra pavaldi, kuri dėl savo kilmės ir prigimties jai vis dėlto yra svetima, t. y. duota dievo ir atėjusi jos valdyti tautai, visai prie to neprisidėjus, kad šios tautos įstatymai irgi sukurti ne jos, o yra pozityvūs apreiškimai,

kad valstybės galvai reikia privilegijuotų tarpininkų tarp jos ir tikrosios tautos, masės, kad pati ši masė suskyla į daugybę atskirų sluoksnių, kurie susidaro dėl atsitiktinumo ir kuriuos lemia atsitiktinumas, kurie skiriasi savo interesais, ypatingomis aistromis bei prietarais ir kuriems suteikiama privilegija atsiskirti vieniems nuo kitų, ir t. t. (p. 56).

Tačiau pats Baueris rašo:

„Jeigu politika turi būti tik religija, tai ji negali būti politika, kaip negalima laikyti ekonomikos dalyku puodų šveitimo, jeigu jis priskiriamas prie religijos reikalų" (p. 108).

Tačiau krikščioniškoje germanų valstybėje religija yra „ekonomikos dalykas", kaip ir „ekonomikos dalykas" yra religija. Krikščioniškoje germanų valstybėje religijos viešpatavimas yra viešpatavimo religija.

„Evangelijos dvasios" atskyrimas nuo „evangelijos raidės" yra *ireliginis* aktas. Valstybė, kuri evangeliją verčia griebtis politikos kalbos, kitokios negu šventosios dvasios kalba, daro šventvagystę — jeigu ne žmonių, tai jau savo pačios religiniu požiūriu. Valstybei, kuri krikščionybę pripažįsta svarbiausia savo norma, o *Bibliją* — savo *chartija*, turi būti priešpriešinti Šventojo rašto *žodžiai*, nes šventas yra kiekvienas jo žodis. Šią valstybę, kaip ir tą *žmonių sąšlavyną*, kuriuo ji remiasi, apima skausmingas, religinės sąmonės požiūriu neįveikiamas prieštaravimas, kai ji grindžiama tais evangelijos pasakymais, kurių ji „ne tik nesilaiko, bet *ir negali laikytis, jeigu ji nenori visiškai suirti kaip valstybė*". O kodėl ji nenori visiškai suirti? Į tai ji pati negali atsakyti nei sau, nei kitiems. Savo *pačios sąmonės* požiūriu oficialioji krikščioniška valstybė yra *būtinybė*, kurios neįmanoma įgyvendinti; ši valstybė savo egzistavimo *tikrovę* moka konstatuoti tik meluodama pati sau ir dėl to visada pati sau būna abejonių objektas, nepatikimas, problemiškas objektas. Taigi kritika yra visiškai teisi, versdama eiti iš galvos valstybę, kuri remiasi Biblija, kai ta valstybė pati jau nežino, ar yra *įsivaizduota*, ar *reali*, kai kyla neišsprendžiamas konfliktas tarp negarbingų *pasaulietiškų* jos

tikslų — kurių skraistė yra religija — ir doros *religinės* jos sąmonės, kuriai atrodo, kad religija esanti pasaulio tikslas. Ši valstybė gali išsivaduoti iš savo vidinių kančių, tapusi katalikų bažnyčios *žandaru*. Prieš šitą bažnyčią, kuri pasaulietinę valdžią skelbia jai tarnaujančiu institutu, valstybė yra bejėgė, bejėgė yra ir *pasaulietinė* valdžia, kuri teigia, kad ji pati įkūnijanti religijos dvasios viešpatavimą.

Vadinamojoje krikščioniškoje valstybėje svarbus yra būtent *susvetimėjimas*, o ne *žmogus*. Vienintelis svarbus žmogus — *karalius* yra specifiškai nuo kitų žmonių skirtinga, be to dar, net religijos palaiminta, su dangumi ir dievu tiesiogiai susieta būtybė. Čia vyraujantys santykiai dar yra *tikėjimo* santykiai. Taigi religijos dvasia iš tikrųjų dar nėra supasaulietinta.

Tačiau religijos dvasios ir negalima *iš tikrųjų* supasaulietinti, nes argi ji pati nėra *nepasaulietiška* žmogaus dvasios raidos pakopos forma. Religijos dvasią galima įkūnyti tik tuo atveju, kai žmogaus dvasios raidos pakopa, kurios religinė išraiška ji yra, pasireiškia ir įsitvirtina *pasaulietiška* savo forma. Taip būna *demokratinėje* valstybėje. Šios valstybės pamatas yra ne krikščionybė, bet *žmogiškasis* krikščionybės *pagrindas*. Religija yra ideali, nepasaulietiška minėtos valstybės narių sąmonė, nes ji — ideali *žmogaus raidos pakopos* forma, kuri įgyvendinama toje valstybėje.

Politinės valstybės nariai yra religingi dėl individualaus ir rūšinio gyvenimo dualizmo, dėl civilinės visuomenės gyvenimo ir politinio gyvenimo dualizmo, religingi dėl to, kad žmogus valstybės gyvenimą, esantį anapus tikrosios jo individualybės, laiko tikruoju savo gyvenimu, religingi, nes čia religija yra civilinės visuomenės dvasia, žmonių atsiskyrimo ir susvetimėjimo išraiška. Politinė demokratija yra krikščioniška, kai, jai esant, žmogus — ne tiktai koks nors žmogus, o kiekvienas žmogus — yra laikomas *suverenia*, aukščiausia būtybe; tačiau tas žmogus — neišprusęs, nesocialus, žmogus, kurio egzistencija yra atsitiktinė, žmogus, koks jis yra, mūsų visuomenės visos organizacijos sugadin-

tas, pasimetęs, tapęs sau svetimu, patekęs nežmoniškų santykių ir elementų valdžion, žodžiu tariant, žmogus, kuris dar nėra *tikra* rūšinė būtybė. Tai, kas krikščionybei yra fantazijos kūrinys, svajonė, postulatas — žmogaus, bet jam svetimos, nuo tikro žmogaus skirtingos būtybės, suverenumas, demokratijai yra jutimiškoji tikrovė, dabartis, pasaulietiškas svarbiausias principas.

Esant visiškai demokratijai, pati religinė ir teologinė sąmonė atrodo sau juo religingesnė, juo teologiškesnė, kai ta sąmonė, tartum neturėdama politinės reikšmės nei žemiškų tikslų, yra pasaulio besišalinančios sielos dalykas, proto ribotumo išraiška, savivalės ir fantazijos padaras, kai ji yra tikras anapusiškas gyvenimas. Krikščionybė čia *praktiškai* išreiškia universalią religinę savo reikšmę, krikščionybės forma aprėpusi ir suderinusi įvairiausias pasaulėžiūras, o dar labiau išreiškia tuo, kad kitiems ji net nekelia krikščionybės reikalavimų, bet tereikalauja išpažinti apskritai religiją, bet kokią religiją (plg. minėtą Bomono veikalą). Religinė sąmonė mėgaujasi religinių priešybių gausumu ir religine įvairove.

Taigi mes parodėme, kad, politiškai išsivadavus iš religijos, religija išlieka, nors jau nėra privilegijuota. Prieštaravimas tarp kurios nors vienos religijos šalininko ir jo pilietybės yra tiktai *dalis* visuotinio *pasaulietiško prieštaravimo tarp politinės valstybės ir civilinės visuomenės*. Išsivysčiusi krikščioniška valstybė yra tokia valstybė, kuri pripažįsta save valstybe ir abstrahuojasi nuo savo narių religijos. Valstybei išsivadavus iš religijos, tikrasis žmogus iš religijos dar neišsivaduoja.

Tad mes drauge su Baueriu žydams nesakome: jūs negalite politiškai išsivaduoti, radikaliai neišsivadavę iš judaizmo. Priešingai, jiems sakome: kadangi jūs galite politiškai išsivaduoti, visai ir besąlygiškai neatsisakę judaizmo, todėl pati *politinė emancipacija* dar nėra *žmogaus* emancipacija. Kad jūs, žydai, norite būti politiškai išvaduoti ir likti neišsivadavę kaip žmonės,

tai toks nenuoseklumas ir prieštaringumas yra būdingi ne tik jums,— jie būdingi politinės emancipacijos *esmei* ir *kategorijai*. Būdami suvaržyti šios kategorijos, jūs prisidedate prie visuotinio suvaržymo. Kaip valstybė darosi *evangeliška*, kai ji, nors ir būdama valstybė, su žydais elgiasi krikščioniškai, taip ir žydai darosi *politiški*, kai jie, nors ir būdami žydai, reikalauja valstybės piliečių teisių.

Bet jeigu žmogus, nors ir būdamas žydas, gali būti politiškai išvaduotas ir gauti valstybės piliečio teises, tai ar gali jis tikėtis vadinamųjų *žmogaus teisių* ir jas gauti? Baueris tai *neigia*.

„Svarbu išsiaiškinti, ar pats žydas, t. y. žydas, kuris pats pripažįsta, kad dėl tikrosios savo esmės yra priverstas gyventi amžinai atsiskyręs nuo kitų,— ar jis įstengia gauti *visuotines žmogaus teises* ir pripažinti jas kitiems."

„Mintis apie žmogaus teises krikščioniškam pasauliui buvo atskleista tiktai praeitame šimtmetyje. Ši mintis žmogui nėra įgimta, atvirkščiai, jis ją išsikovojo rungdamasis su istorinėmis tradicijomis, kuriomis remiantis žmogus buvo iki šiol auklėjamas. Vadinasi, žmogaus teisės nėra gamtos dovana, nėra praeities istorijos kraitis,— jos įgytos kovojant su kilmės atsitiktinumu ir privilegijomis, kurias iki šiol istorija paveldėdavo iš kartos į kartą. Jos yra išsilavinimo rezultatas, ir jas gali turėti tik tas, kuris jas įgijo ir yra jų vertas."

„Tad ar žydas iš tikrųjų gali jas turėti? Tol, kol jis yra žydas, jo žmogiškąją esmę, turinčią jungti jį kaip žmogų su kitais žmonėmis, turi įveikti ribotoji esmė, kuri ir daro jį žydu, ir atskirti jį nuo nežydų. Taip atsiskirdamas, jis parodo, kad jo ypatingoji esmė, kuri daro jį žydu, yra tikroji, svarbiausioji jo esmė, kuriai turi nusileisti žmogaus esmė."

„Taip pat ir krikščionis, būdamas krikščionis, niekam negali suteikti žmogaus teisių" (p. 19, 20).

Anot Bauerio, žmogus turi paaukoti *„tikėjimo privilegiją"*, kad galėtų gauti visuotines žmogaus teises. Šiek tiek peržvelkime vadinamąsias žmogaus teises, ir būtent jų autentiška forma, tokia forma, kurią joms suteikė jas *formuluodami* šiaurės amerikiečiai ir prancūzai! Iš dalies šios žmogaus teisės yra *politinės* teisės, tokios teisės, kuriomis naudojamasi tiktai kartu su kitais žmonėmis. Jų turinys reiškia *dalyvavimą bendrijoje*, ir būtent *politinėje* bendrijoje, *valstybės gyvenime*. Jos priklauso *politinės laisvės* kategorijai, *valstybės piliečių teisių* kategorijai. Pastarosios, kaip esa-

me matę, visai nėra besąlygiško ir pozityvaus religijos, taigi ir judaizmo panaikinimo prielaida. Belieka panagrinėti kitą žmogaus teisių dalį — *droits de l'homme* *, nes jos skiriasi nuo *droits du citoyen* **.

Tarp jų yra ir sąžinės laisvė, teisė išpažinti bet kokį tikėjimą. *Tikėjimo privilegija* aiškiai pripažįstama arba kaip *žmogaus teisė*, arba kaip vienos iš žmogaus teisių — laisvės rezultatas.

Žmogaus ir piliečio teisių deklaracija, 1791 m., 10 straipsnis: „Niekas neturi būti persekiojamas dėl savo įsitikinimų, net ir religinių." 1791 m. konstitucijos I skyriuje žmogui garantuojama teisė: „Kiekvienam žmogui laisvai išpažinti tokį *religinį kultą*, kurio jis laikosi."

Žmogaus ir t. t. *teisių deklaracija*, 1793 m.; jos 7 straipsnyje žmogaus teise laikoma: „Laisvė atlikti kultų apeigas." O dėl teisės viešai reikšti savo mintis ir nuomonę, rengti susirinkimus ir išpažinti savo kultą net sakoma: „Šias *teises* reikia paskelbti todėl, kad arba vis dar egzistuoja despotizmas, arba dar gyvas jo prisiminimas." Palyginkime su 1795 m. konstitucijos XIV skyriaus 354 straipsniu.

Pensilvanijos konstitucija, 9 straipsnis, § 3: „Gamta visiems žmonėms suteikė neginčytiną *teisę* garbinti visagalį taip, kaip liepia jų sąžinė, ir įstatymu nieko negalima versti, kad jis prieš savo norą išpažintų kurį nors kultą arba atlikinėtų religines apeigas, įvesti ir remti tą kultą bei apeigas. Jokia žmonių valdžia jokiu atveju neturi teisės kištis į sąžinės reikalus ir kontroliuoti sielos galių."

Niu Hampširo konstitucija, 5 ir 6 straipsniai: „Kai kurios iš natūralių teisių dėl jų prigimties negali būti atimtos, nes joms nėra lygiaverčių. Tokios yra ir sąžinės *teisės*" (Bomonas, nurod. veik., p. 213, 214).

Žmogaus teisių sąvoka visai nereiškia, kad neįmanoma suderinti religijos ir žmogaus teisių. Atvirkščiai, *teisė būti religingam*, bet kuriuo būdu išpažinti tikėjimą, atlikti kokios nors religijos apeigas aiškiai vadinama žmogaus teise. *Tikėjimo privilegija* yra *visuotinė žmogaus teisė*.

Droits de l'homme, pačios žmogaus teisės, skiriasi nuo *droits du citoyen*, nuo valstybės piliečių teisių. Kas yra tasai *homme*, kuris skiriasi nuo *citoyen*? Ne kas kitas, kaip *civilinės visuomenės narys*. Kodėl civilinės visuomenės narys vadinamas „žmogumi", tiesiog

* — *žmogaus teises. Red.*
** — *piliečio teisių. Red.*

žmogumi, o jo teisės — *žmogaus teisėmis?* Kuo paaiškinsime šį faktą? Paaiškinsime politinės valstybės ir civilinės visuomenės santykiu, politinės emancipacijos esme.

Pirmiausia konstatuojame faktą, kad vadinamosios *žmogaus teisės, droits de l'homme,* skirtingai nuo *droits du citoyen,* yra ne kas kita, kaip *civilinės visuomenės nario* teisės, t. y. egoistiško žmogaus, nuo žmonių ir nuo bendrijos atsiskyrusio žmogaus teisės. Radikaliausioje konstitucijoje, 1793 m. konstitucijoje, rašoma:

Žmogaus ir piliečio teisių deklaracija.

2 *straipsnis.* „Šios teisės ir t. t." (natūralios ir neginčytinos teisės) „yra: *lygybė, laisvė, saugumas, nuosavybė.*"

Kas yra *laisvė?*

6 *straipsnis.* „Laisvė yra žmogaus galėjimas daryti viską, kas nepažeidžia kito žmogaus teisių", arba kaip parašyta 1791 m. Žmogaus teisių deklaracijoje: „Laisvė yra galėjimas daryti viską, kas nekenkia kitam."

Taigi laisvė yra teisė veikti ir daryti viską, kas nekenkia kitiems. Ribas, kurių niekam negalima peržengti, kad *nepakenktų* kitiems, yra nustatęs įstatymas, kaip ežios mietas žymi dviejų laukų ribą. Tai yra žmogaus lyg izoliuotos, užsisklendusios monados laisvė. Kodėl, pasak Bauerio, žydas neįstengiąs įgyti žmogaus teisių? „Tol, kol jis yra žydas, jo žmogiškąją esmę, turinčią jungti jį kaip žmogų su kitais žmonėmis, turi įveikti ribotoji esmė, kuri ir daro jį žydu, ir atskirti jį nuo nežydų". Tačiau žmogaus laisvės teisė remiasi ne žmogaus ryšiais su kitais žmonėmis, o atvirkščiai — žmonių atsiskyrimu vienų nuo kitų. Tai — *teisė* šitaip atsiskirti, tai — *atsiribojusio,* užsisklendusio individo teisė.

Praktinis žmogaus laisvės teisės panaudojimas reiškia žmogaus *privatinės nuosavybės* teisę.

Kas yra žmogaus privatinės nuosavybės teisė?

16 *straipsnis* (1793 m. konstitucija): „*Nuosavybės teisė* yra kiekvieno piliečio teisė *savo nuožiūra* naudotis savo turtu, savo pajamomis, savo darbo ir savo verslo vaisiais ir jais disponuoti."

Taigi žmogaus privatinės nuosavybės teisė yra teisė savo nuožiūra (à son gré), nepaisant kitų žmonių, nepriklausomai nuo visuomenės naudotis savo turtu ir juo disponuoti, tai — savanaudiškumo teisė. Ta individualioji laisvė, kaip ir šis naudojimasis ja, yra civilinės visuomenės pamatas. Ja naudodamasis, kiekvienas žmogus kitą žmogų gali laikyti ne savo laisvės *įgyvendinimo* veiksniu, bet veikiau jos *susiaurinimu*. Tačiau konstitucija pirmiausia skelbia žmogaus teisę „*savo nuožiūra* naudotis savo turtu, savo pajamomis, savo darbo ir savo verslo vaisiais ir jais disponuoti".

Lieka dar kitos žmogaus teisės — lygybė ir saugumas.

Lygybė čia traktuojama nepolitine jos prasme ir kaip tik yra anksčiau aptartos *laisvės* lygybė, būtent — kiekvienas žmogus vienodai laikomas savaiminga monada. 1795 m. konstitucija, remdamasi šios lygybės reikšme, jos sąvoką taip nusako:

3 *straipsnis* (1795 m. konstitucija): „Lygybė reiškia, kad įstatymas — visiems vienodas: ir tiems, kuriuos jis gina, ir tiems, kuriuos jis baudžia."

O saugumas?

8 *straipsnis* (1793 m. konstitucija): „Saugumas — tai apsauga, kuria visuomenė kiekvienam savo nariui garantuoja jo asmens, jo teisių ir jo nuosavybės neliečiamybę."

Saugumas yra svarbiausia socialinė civilinės visuomenės sąvoka, *policijos* sąvoka, ji reiškia, jog visa visuomenė egzistuoja vien tam, kad kiekvienam savo nariui garantuotų jo asmens, jo teisių ir jo nuosavybės neliečiamybę. Turėdamas tai galvoje, Hėgelis civilinę visuomenę vadina „vargo ir proto valstybe".

Saugumo sąvoka civilinei visuomenei nepadeda pakilti virš savo egoizmo. Priešingai, saugumas yra jos egoizmo *garantija*.

Taigi visos vadinamosios žmogaus teisės tėra susijusios vien su egoistišku žmogumi, tuo žmogumi, kuris yra civilinės visuomenės narys, būtent užsisklendęs, privačiais savo interesais bei asmeniška savivale tesirūpinantis, nuo bendrijos atsiskyręs individas. Tokias

teises turintis žmogus toli gražu nelaikomas rūšine būtybe, atvirkščiai, pats rūšies gyvenimas, visuomenė čia atrodo kaip išoriniai individus saistantys rėmai, pirminio jų savarankiškumo varžtai. Vienintelis juos draugėn telkiantis ryšys yra natūrali būtinybė, poreikis bei privatus interesas, savo nuosavybės ir egoistiško savo asmens išsaugojimas.

Mįslė yra jau tai, kad tauta, vos pakilusi išsivaduoti, sugriauti visas pertvaras, skiriančias įvairius jos elementus, ir sukurti politinę bendriją, kad tokia tauta iškilmingai paskelbia (1791 m. Deklaracija), jog įteisinamas egoistiškas, nuo kitų žmonių ir nuo bendrijos atskirtas žmogus. Be to, tai dar kartą paskelbiama tokiu momentu, kai naciją gali išgelbėti vien nepaprastai herojiškas pasiaukojimas ir todėl jo įsakmiai reikalaujama,— tokiu momentu, kai pirmiausia turi būti aukojami visi civilinės visuomenės interesai ir kai už egoizmą turi būti baudžiama kaip už nusikaltimą (1793 m. Žmogaus ir t. t. teisių deklaracija). Tas faktas tampa dar mįslingesnis, kai matome, kad politinės emancipacijos šalininkai sumenkina valstybinį pilietiškumą, *politinį bendrumą* ir net paverčia juos paprasta *priemone* toms vadinamosioms žmogaus teisėms išsaugoti, kad citoyen paskelbiamas egoistiško homme tarnu, o sritis, kurioje žmogus elgiasi kaip visuomeninė būtybė, laikoma menkesne už sritį, kurioje jis elgiasi kaip privati būtybė, ir kad pagaliau *tiesiog* žmogumi, *tikruoju* žmogumi pripažįstamas ne žmogus citoyen, bet žmogus bourgeois.

„Kiekvienos *politinės bendrijos tikslas* yra natūralių ir negincytinų žmogaus teisių *išsaugojimas*" (Žmogaus ir t. t. teisių deklaracija, 1791 m., 2 straipsnis). „*Vyriausybė* sudaroma tam, kad garantuotų žmonėms naudojimąsi natūraliomis ir neginčytinomis jų teisėmis" (1793 m. Deklaracija ir t. t., 1 straipsnis).

Vadinasi, net savo dar jaunatviško ir susiklosčiusių aplinkybių sukelto didžiausio entuziazmo momentais politinis gyvenimas pasiskelbia, kad jis yra paprasta *priemonė*, kurios tikslas — civilinės visuomenės gyvenimas. Tiesą sakant, revoliucinė jo praktika aiškiai

prieštarauja jo teorijai. Pavyzdžiui, kai saugumas paskelbiamas žmogaus teise,— viešai pripažįstama, kad iškyla reikalas pažeisti susirašinėjimo paslaptį. Kai yra garantuojama „*visiška* spaudos laisvė" (1793 m. konstitucija, 122 straipsnis) kaip žmogaus teisės, individo laisvės rezultatas,— spaudos laisvė visai užgniaužiama, nes „spaudos laisvė neturi būti leidžiama, kai ji kelia grėsmę visuomenės laisvei" (Robespjeras jaunesnysis — žr. Biušė ir Ru. „Prancūzijos revoliucijos parlamento istorija", t. 28, p. 159 *), kitaip tariant, žmogaus laisvės teisė liaujasi buvusi teisė, vos tik prasideda jos konfliktas su *politiniu* gyvenimu, o teoriškai politinis gyvenimas tėra žmogaus teisių, individualaus žmogaus teisių garantija, vadinasi, jo reikia atsisakyti, kai tik jis ima prieštarauti savo *tikslui* — šioms žmogaus teisėms. Tačiau praktika yra tik išimtis, o teorija — taisyklė. Bet jeigu net revoliucinę praktiką laikytume tam tikromis aplinkybėmis teisinga pozicija, vis dėlto neįspėjame mįslės, kodėl politinės emancipacijos šalininkų sąmonėje santykis apvirto aukštyn kojomis ir tikslas atrodo esąs priemonė, o priemonė — tikslas. Ši optinė jų sąmonės apgaulė nesiliautų buvusi ta pati mįslė, nors jau psichologinė, teorinė mįslė.

Mįslę įminti nesunku.

Politinė emancipacija kartu yra ir senosios visuomenės *irimas*,— ta visuomene remiasi nuo liaudies nutolusi valstybės santvarka, despotiška valdžia. Politinė revoliucija yra civilinės visuomenės revoliucija. Koks buvo senosios visuomenės pobūdis? Jį galima nusakyti vienu žodžiu — *feodalizmas*. Senosios civilinės visuomenės pobūdis buvo *tiesiog politinis*, t. y. piliečių gyvenimo elementai, pavyzdžiui, nuosavybė arba šeima, arba darbo pobūdis, siuzereno valdžios, luomo ir korporacijos forma buvo iškelti ir paversti valstybės gyvenimo elementais. Turėdami šią formą, jie lėmė pavienio individo santykį su *valstybės visu-*

---

* Histoire parlementaire de la Révoliution française, ou journal des Assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815; par P.-J.-B. Buchez et P.-C. Roux.— Paris, 1834—1838.— T. 1—40. *Red.*

ma, t. y. *politinį* jo santykį, t. y. jo atskirumo ir atsiskyrimo nuo kitų sudedamųjų visuomenės dalių santykį, nes ta tautos gyvenimo organizacija nuosavybės arba darbo nepavertė socialiniais elementais, bet, priešingai, ji galutinai *atskyrė* juos nuo valstybės visumos ir įteisino kaip *ypatingas* visuomenes visuomenėje. Tačiau civilinės visuomenės gyvenimo funkcijos bei gyvenimo sąlygos ir toliau buvo politinės, nors politinės feodalizmo prasme, t. y. jos atskyrė individą nuo valstybės visumos, *ypatingą* jo korporacijos santykį su valstybės visuma pavertė jo paties visuotiniu santykiu su tautos gyvenimu, o tam tikrą pilietinę jo veiklą ir padėtį — visuotine jo veikla ir padėtimi. Dėl tokios organizacijos valstybės vienybė, kartu ir valstybės vienybės sąmonė, valia ir veikla, t. y. bendroji valstybės valdžia, irgi būtinai tampa *ypatingu* nuo tautos atsiskyrusio valdovo ir jo tarnų reikalu.

Politinė revoliucija, nuvertusi šią valdovo valdžią ir valstybės reikalus padariusi tautos reikalais, politinę valstybę paskelbusi *visuotiniu* reikalu, t. y. tikrąja valstybe, būtinai panaikino visus luomus, korporacijas, cechus ir privilegijas, kurie daugeliu atvejų taip pat išreiškė liaudies atskyrimą nuo jos bendrijos. Taip politinė revoliucija *panaikino civilinės visuomenės politinį pobūdį.* Civilinę visuomenę ji suskaidė į paprastas sudedamąsias jos dalis, viena — į *individus* ir, antra — į *materialinius* ir *dvasinius elementus,* kurie sudaro šių individų gyvenimo turinį, pilietinę padėtį. Ji išlaisvino politinę dvasią, kuri buvo tartum išskaidyta, išbarstyta ir išsisklaidžiusi po įvairius feodalinės visuomenės užkampius, ji sukaupė tą iškrikusią dvasią, atpalaidavo ją nuo susimaišymo su piliečių gyvenimu ir įteisino kaip bendrijos, *bendrojo* tautos reikalo, idealiai nepriklausomo nuo anų piliečių gyvenimo *atskirų* elementų, sferą. *Tam tikrai* gyvenimo veiklai ir tam tikrai gyvenimo padėčiai buvo palikta tiktai individuali reikšmė. Ta veikla ir padėtis jau daugiau neišreiškė individo visuotinio santykio su valstybės visuma. Priešingai, pats visuomeninis reikalas virto bendru

kiekvieno individo reikalu, o politinė funkcija — bendra jo funkcija.

Tačiau valstybės idealizmo baigtumas kartu reiškė ir civilinės visuomenės materializmo baigtumą. Atsikračius politinės priespaudos, buvo atsikratyta ir pančių, kurie varžė egoistišką civilinės visuomenės dvasią. Politinė emancipacija kartu buvo ir civilinės visuomenės išvadavimas iš politikos, net kokio nors visuotinio turinio *regimybės* panaikinimas.

Feodalinė visuomenė suiro į pirminius savo elementus — *žmones*, bet tokius žmones, kurie iš tikrųjų buvo jos pamatas — *egoistiškus* žmones.

Dabar šis *žmogus*, civilinės visuomenės narys, yra *politinės* valstybės pamatas, jos prielaida. Tokį jį valstybė ir pripažįsta suteiktomis žmogaus teisėmis.

Tačiau egoistiško žmogaus laisvė ir šios laisvės pripažinimas veikiau yra *nevaržomo* dvasinių ir materialinių elementų, sudarančių jo gyvenimo turinį, judėjimo pripažinimas.

Todėl žmogus nebuvo išvaduotas iš religijos, jis gavo religijos laisvę. Jis nebuvo išvaduotas iš nuosavybės. Jis gavo nuosavybės laisvę. Jis nebuvo atpalaiduotas nuo verslo egoizmo, jis gavo verslo laisvę.

Politinės valstybės įtvirtinimą ir civilinės visuomenės suirimą į nepriklausomus *individus* — kurių santykius išreiškia *teisė*, kaip luomų ir cechų žmonių santykius išreiškė *privilegijos* — apima *tas pats aktas*. Tačiau žmogus — civilinės visuomenės narys, *nepolitinis* žmogus būtinai yra *natūralus* žmogus. *Droits de l'homme* reiškiasi kaip *droits naturels* *, nes *sąmoninga veikla* koncentruojasi *politiniame akte*. *Egoistiškas* žmogus yra *pasyvus*, tik suirusios visuomenės *paliktas* vaisius, *tiesioginio tikrumo* objektas, vadinasi, *natūralus* objektas. *Politinė revoliucija* piliečių gyvenimą suskaido į sudedamąsias jo dalis, bet šių sudedamųjų dalių *nesurevoliucina* ir jų nekritikuoja. Jos santykis su civiline visuomene, poreikių, darbo, asmeniškų interesų,

* — *natūralios teisės. Red.*

privatinės teisės sferomis — tai santykis su *savo egzistavimo pagrindu,* su *prielaida,* kurios daugiau nereikia grįsti, taigi su *natūralia* savo *baze.* Pagaliau ir žmogus — civilinės visuomenės narys yra laikomas *tikruoju* žmogumi, *homme,* skiriant jį nuo *citoyen,* kadangi jis yra jutimiškai individualiai *tiesiog* egzistuojantis žmogus, o *politinis* žmogus yra tik abstrahuotas, nenatūralus žmogus, žmogus — *alegoriškas, moralinis* asmuo. Realus žmogus pripažįstamas vien *egoistiško* individo pavidalu, *tikras* žmogus — vien *abstraktaus citoyen* pavidalu.

Politinio žmogaus abstrakciją teisingai apibūdina Ruso:

„Tas, kuris išdrįsta kurti tautai įstatymus, turi jaustis galįs *pakeisti žmogaus prigimtį,* kiekvieną individą, kuris yra uždara ir izoliuota visuma, *paversti dalimi* didesnės visumos, kuri tam tikra prasme suteikia individui gyvybę ir būtį; pakeisti žmogaus organizmą, kad jį sustiprintų, fizinį ir savarankišką egzistavimą, visiems mums duotą gamtos, pakeisti *daliniu* ir *moraliniu egzistavimu.* Vienu žodžiu, reikia, kad jis atimtų iš *žmogaus jo jėgas* ir jų vietoje duotų kitas, jam svetimas, kuriomis be kitų pagalbos jis negalėtų naudotis" (Visuomenės sutartis.— Londonas, 1782, kn. 2, p. 67) *.

Visokia emancipacija žmogiškąjį pasaulį, santykius *grąžina pačiam žmogui.*

Politinė emancipacija žmogų paverčia, pirma, civilinės visuomenės nariu, *egoistišku nepriklausomu* individu ir, antra, *valstybės piliečiu,* moraliniu asmeniu.

Tik tuomet, kai tikras individualus žmogus vėl įkūnys abstraktų valstybės pilietį ir, būdamas individualus žmogus, empiriniame savo gyvenime, individualiame savo darbe, palaikydamas individualius savo santykius, taps *rūšine būtybe,* tik tuomet, kai žmogus savo „forces propres" ** pažins ir organizuos kaip *visuomenines* jėgas ir todėl visuomeninės jėgos daugiau nebeatskirs nuo savęs *politinės* jėgos forma,— tik tuomet bus išvaduotas žmogus.

---

* *Ruso Ž. Ž.* Rinktiniai raštai.— V., 1979, p. 171. *Red.*

** — „savąsias jėgas". *Red.*

II

BRUNAS BAUERIS. „KAIP ŠIŲ LAIKŲ ŽYDAI IR KRIKŠČIONYS GALĖTŲ TAPTI LAISVI" („Dvidešimt vienas lankas", p. 56—71)

Šitaip suformulavęs pavadinimą, Baueris nagrinėja *judėjų ir krikščionių religijų* tarpusavio santykį, taip pat jų santykį su kritika. Jų santykis su kritika ir esąs jų santykis su tuo, „kaip jie galėtų tapti laisvi". Daroma išvada:

„Norėdamas visai išsižadėti religijos", vadinasi, norėdamas tapti laisvas, „krikščionis turi peržengti tik vieną pakopą, būtent savo religiją, o žydui reikėtų ne tik atsisakyti savo žydiškos esmės, bet ir liautis plėtoti savo religiją, kol jai būtų suteikta galutinė forma, atsisakyti to plėtojimo, kuris jam tapo svetimas" (p. 71).

Taigi Baueris žydų emancipacijos klausimą čia paverčia vien religijos klausimu. Teologiškas svarstymas, kas turi daugiau vilčių būti išganytas, žydas ar krikščionis, čia pakartojamas švietėjiška forma: kuris iš jų *galėtų veikiau išsivaduoti.* Tiesa, jau neklausiama, kas gali išvaduoti žmogų — judaizmas ar krikščionybė. Atvirkščiai, dabar keliamas klausimas, kas žmogų daro laisvesnį — judaizmo neigimas ar krikščionybės neigimas.

„Jeigu žydai nori tapti laisvi, jie turi išpažinti ne krikščionybę, o tik — paneigtą krikščionybę, apskritai paneigtą religiją, t. y. pripažinti švietimą, kritiką ir jų rezultatus, laisvą žmoniškumą" (p. 70).

Vis dar kalbama, kad žydas turįs *išpažinti,* bet jau ne krikščionybę, o paneigtą krikščionybę.

Baueris iš žydo reikalauja, kad šis išsižadėtų krikščionių religijos esmės. Tokio reikalavimo, kaip jis pats sako, nekelia žydo esmės raida.

Po to, kai Baueris „Žydų klausimo" pabaigoje ėmė aiškinti, kad judaizmas esąs tik šiurkšti religinė krikščionybės kritika, ir suteikė jam, aišku, „vien tik" religinę reikšmę, jau buvo galima numatyti, kad ir žydų emancipacija bus paversta filosofiniu teologiniu aktu.

Idealią, abstrakčią žydo esmę, jo *religiją,* Baueris laiko *visa* jo esme. Todėl jis daro teisingą išvadą: „Žydas, pats nepaisydamas savo riboto įstatymo", išsižadėdamas viso savo žydiškumo, „nieko neduoda žmonijai" (p. 65).

Taigi žydų ir krikščionių santykiai nusakomi taip: krikščionį žydo emancipacija domina tik vienu vieninteliu visuotinio žmoniškumo, *teorijos* požiūriu. Žvelgiant religinėmis krikščionio akimis, judaizmas yra užgaulus faktas. Vos tiktai krikščionis liaujasi žvelgti religijos požiūriu, šis faktas jau nebeužgauna. Žydų emancipacija pati savaime — ne krikščionių reikalas.

Priešingai, kad žydas galėtų išsivaduoti, jis turi atlikti ne tik savo paties darbą, bet sykiu ir krikščionio darbą, jam reikia įveikti „Sinoptikų kritiką" ir „Jėzaus gyvenimą" [29] ir t. t.

„Tegul jie patys pasižiūri: jų likimas yra jų pačių rankose; tačiau istorija neleidžia juokauti su savimi" (p. 71).

Pabandykime sugriauti teologinę klausimo formuluotę. Žydo gebėjimo išsivaduoti klausimas mums virsta klausimu, kokį ypatingą *visuomenės* elementą reikėtų įveikti, kad būtų galima paneigti judaizmą. Juk šių laikų žydo gebėjimas išsivaduoti reiškia judaizmo santykį su šių laikų pasaulio emancipacija. Šis santykis būtinai atsiranda dėl ypatingos judaizmo padėties pavergtame šių laikų pasaulyje.

Pažvelkime į tikrą žydą pasaulietį, ne į *žydą,* koks jis būna *šabo* dieną,— taip daro Baueris,— bet į *žydą paprastomis dienomis.*

Neieškokime žydo paslapties jo religijoje, o ieškokime religijos paslapties tikrame žyde.

Kas yra pasaulietiškas judėjų pagrindas? *Praktinis* poreikis, *savanaudiškumas.*

Kas yra žydo pasaulietiškas kultas? *Verteivystė.* Kas yra jo pasaulietiškas dievas? *Pinigai.*

Štai kaip! Išsivadavimas iš *verteivystės* ir *pinigų,* vadinasi, iš praktiškojo, realaus judaizmo, ir būtų mūsų laikais savo paties emancipacija.

Esant tokiai visuomenės organizacijai, kuri panaikintų verteivystės prielaidas, vadinasi, ir verteivystės galimybę, būti žydu pasidarytų neįmanoma. Religinė jo sąmonė išsisklaidytų kaip slogus rūkas tikrame gaiviame visuomenės ore. Kita vertus, jeigu žydas šią *praktinę* savo esmę pripažins nereikalinga ir stengsis ją panaikinti, tai jis stengsis atsikratyti ligšiolinės savo raidos, tiesiogiai sieks *žmogaus emancipacijos* ir kovos su *svarbiausia praktine* paties žmogaus susvetimėjimo apraiška.

Taigi matome, kad judaizmas yra visuotinis *antisocialinis dabarties* elementas, kuris, istoriškai plėtodamasis, žydams uoliai prisidedant prie šio blogo darbo, pasiekė dabartinę savo pakopą, kurioje neišvengiamai turi suirti.

Galutinė *žydų emancipacijos* reikšmė yra žmonijos išsivadavimas iš *žydiškumo* *.

Žydas jau išsivadavo žydiškai.

„Žydas, kuris, pavyzdžiui, Vienoje yra šiaip ne taip pakenčiamas, savo pinigų galia lemia visos imperijos likimą. Žydas, kuris mažiausioje vokiečių valstybėlėje gali būti beteisis, lemia Europos likimą.

Kai korporacijos ir gildijos neįsileidžia žydo arba žiūri į jį vis dar nepalankiai, pramonė drąsiai šaiposi iš viduramžiškų institucijų užsispyrimo" (B. Baueris. „Žydų klausimas", p. 114).

Tai ne pavienis faktas. Žydas išsivadavo žydiškai, ne tik įgydamas pinigų valdžią, bet ir dėl to, kad jis ir ne vien jis *pinigus* pavertė pasaulio valdžia ir praktiška žydo dvasia tapo praktiška krikščionių tautų dvasia. Žydai išsivadavo tokiu mastu, kokiu krikščionys tapo žydais.

„Dievobaimingas ir politiškai laisvas Naujosios Anglijos gyventojas,— rašo, pavyzdžiui, pulkininkas Hamiltonas,— yra tarsi koks *Laokoontas,* kuris nė kiek nesistengia išsivaduoti iš gyvačių, apsivijusių apie jį. *Mamona* yra jų stabas, jie meldžiasi jai ne vien lūpomis, bet ir visomis savo kūno ir dvasios galiomis. Žemė jų akimis tėra birža, ir jie įsitikinę, jog vienintelė jų paskirtis

---

* Čia Marksas turi galvoje žmonijos išsivadavimą iš verteivystės, iš pinigų valdžios. Žodžio „žydiškumas" (Judentum) vartojimas verteiviškumo reikšme yra susijęs su tuo, kad vokiečių kalbos žodis Jude, be pagrindinės savo reikšmės — žydas, judėjas, taip pat vartojamas lupikautojo, verteivos reikšme. *Red.*

šioje žemėje yra praturtėti labiau už savo kaimynus. Verteivystė užgožė visas jų mintis, vienų daiktų keitimas kitais yra vienintelis jų poilsis. Kur nors keliaudami, jie, kaip sakoma, visą savo labą tampo visur su savimi ant pečių ir tekalba apie procentus ir pelną, o jeigu trumpam ir pamiršta savo sandėrius, tai vien todėl, kad iššnipinėtų, kaip sekasi kitiems."

Ką ir sakyti, krikščionių pasaulį iš tikrųjų nustelbęs judaizmas Šiaurės Amerikoje įgijo nedviprasmišką, normalią išraišką: pats *evangelijos skelbimas*, krikščionių tikybos mokymas virto preke, ir subankrutavęs pirklys griebiasi skelbti evangeliją, o praturtėjęs evangelijos skelbėjas imasi prekybos sandėrių.

„Tas, kurį jūs matote pagarbios kongregacijos priešakyje, iš pradžių buvo pirklys; kai prekybiniai jo reikalai sužlugo, jis tapo dvasininku; kitas pradėjo tarnauti dievui, bet kai tik jis sukaupė reikiamą sumą pinigų, sakyklą pakeitė komercija. Iš tikrųjų daugeliui dvasininko pareigos yra pelningas šaltinis" (Bomonas, ten pat, p. 185, 186).

Pasak Bauerio,

„apgaulinga tokia padėtis, kuriai esant žydui teoriškai nepripažįstama politinių teisių, o iš tikrųjų jis turi didžiulę galią ir daro politinę įtaką *en gros* *, kai *en détail* ** ji yra jam ribojama" („Žydų klausimas", p. 114).

Žydų tikros politinės galios ir jų politinių teisių prieštaravimas yra apskritai politikos ir pinigų galios prieštaravimas. Pirmoji idealiu požiūriu yra pranašesnė už antrąją, o iš tikrųjų ji yra tapusi pinigų galios baudžiauninke.

Judaizmas išliko *greta* krikščionybės ne vien kaip religinė krikščionybės kritika, ne vien kaip įsikūnijusi abejonė religine krikščionybės kilme, bet juo labiau todėl, kad praktiška žydų dvasia, kad judaizmas išsilaikė pačioje krikščioniškoje visuomenėje ir joje net labiausiai suklestėjo. Žydas, esantis ypatingas civilinės visuomenės narys, tėra ypatinga civilinės visuomenės žydiškumo išraiška.

Judaizmas išliko ne todėl, kad jis nepaisė istorijos, o todėl, kad jam išlikti padėjo istorija.

---

* — *plačiu mastu. Red.*
** — *atskirais atvejais. Red.*

Civilinė visuomenė iš savo gelmių nuolat iškelia žydus.

Kas savaime buvo žydų religijos pagrindas? Praktiški poreikiai, egoizmas.

Todėl žydo monoteizmas iš tikrųjų yra daugybės poreikių politeizmas, toks politeizmas, kuris taip pat išvietę padaro dieviškojo įstatymo objektu. *Civilinės visuomenės* principas yra *praktiški poreikiai, egoizmas,* ir jis toks grynu pavidalu pasireiškė, kai tik civilinė visuomenė visiškai susikūrė sau politinę valstybę. *Praktiškų poreikių* ir *savanaudiškumo* dievas yra *pinigai.*

Pinigai yra nuožmus Izraelio dievas, šalia savęs nepakenčiantis jokio kito dievo. Pinigai pažemina visus žmonių dievus ir paverčia juos preke. Pinigai yra visuotinė pati save įteisinusi visų dalykų *vertė*. Dėl to jie iš viso pasaulio, iš žmonijos, taip pat ir iš gamtos išplėšė jų vertę. Pinigai žmogui yra susvetimėjusi jo darbo ir jo esaties esmė, ir ši svetima esmė privertė žmogų jai paklusti, ir jis ją garbina.

Žydų dievas pasidarė pasaulietiškas, jis tapo pasaulio dievu. Vekselis yra tikrasis žydo dievas. Jo dievas yra vien iliuzinis vekselis.

Požiūris į gamtą, susidaręs įsigalėjus privatinei nuosavybei ir pinigams, yra tikras gamtos niekinimas, praktiškas jos pažeminimas. Nors gamta egzistuoja žydų religijoje, bet vien tik vaizduotėje.

Tomas Miunceris apie tai sako, jog yra neleistina,

„kad visa, kas gyva, būtų paversta nuosavybe — žuvys vandenyje, paukščiai ore, žemės augalija: taip pat ir kiekvienam gyvam padarui reikia laisvės"[30].

Tai, kas žydų religijoje išreikšta abstrakčiai,— teorijos, meno, istorijos, žmogaus kaip savitikslio niekinimas,— yra *tikroji įsisąmoninta* piniguočio pažiūra, jo dorybė. Net ir giminės išlaikymo santykiai, vyro ir moters tarpusavio santykiai ir t. t. tampa prekybos sandėrių objektu! Moteris paverčiama pirkimo ir pardavimo objektu.

Iliuzinė žydo tautybė yra pirklio, apskritai piniguočio tautybė.

Nepagrįstas žydo įstatymas tėra nepagrįstos moralės ir apskritai teisės, vien *formalių* ritualų religinė karikatūra,— tais ritualais apsupa save savanaudiškumo pasaulis.

Net ir čia svarbiausias žmonių santykis yra *įstatymiškas* santykis, santykis su įstatymais, kurių žmonės laikosi ne todėl, kad jie yra jų pačių valios ir esmės įstatymai, bet todėl, kad jie *turi galią* ir už jų pažeidimą yra *baudžiama*.

Žydų jėzuitiškumas, tas pats praktiškas jėzuitiškumas, kurį Baueris nurodo esantį Talmude, yra savanaudiškumo pasaulio santykis su viešpataujančiais įstatymais, kuriems turi paklusti tas pasaulis ir kuriuos gudriai apeiti yra svarbiausias jo menas.

Tad šis pasaulis, veikdamas savo įstatymų ribose, neišvengiamai nuolat juos panaikina.

Judaizmas negalėjo toliau plėtotis kaip *religija*, negalėjo plėtotis teoriškai, kadangi praktiško poreikio pasaulėžiūra dėl savo prigimties yra siaura ir negali apimti bent kiek platesnių reiškinių.

Praktiško poreikio religija dėl savo prigimties galėjo būti visai išreikšta ne teoriškai, o vien *praktiškai* kaip tik dėl to, kad jos tiesa yra praktika.

Judaizmas negalėjo sukurti jokio naujo pasaulio; jis į savo veiklos sritį tegalėjo įtraukti naujus pasaulio darinius ir pasaulio santykius, nes savanaudiškumui paklūstantis praktiškas poreikis yra pasyvus ir negali bet kaip plėstis,— jis plečiasi vystantis visuomenės sąlygoms.

Judaizmas labiausiai suklestėjo susiformavus civilinei visuomenei; tačiau civilinė visuomenė baigia formuotis tiktai *krikščioniškame* pasaulyje. Tik įsigalėjus krikščionybei, kuri *visus* nacionalinius, natūralius, dorovinius ir teorinius žmonių santykius paverčia *išoriniais*, civilinė visuomenė galėjo visiškai atsiskirti nuo valstybės gyvenimo, sutraukyti visus rūšinius žmogaus ryšius, vietoj šių rūšinių ryšių įdiegti egoizmą, sava-

naudišką poreikį ir išskaidyti žmonių pasaulį į atomiškų, vienas kitam priešiškų individų pasaulį.

Krikščionybė yra atsiradusi iš judaizmo. Ji vėl pavirto judaizmu.

Krikščionis iš pat pradžių buvo teorizuojantis žydas; tad žydas yra praktiškas krikščionis, o praktiškas krikščionis vėl tapo žydu.

Krikščionybė tik tariamai įveikė realųjį judaizmą. Ji buvo per daug *kilni*, per daug spiritualistiška, kad praktiškų poreikių šiurkštumą šalintų kitaip, negu jį aukštindama.

Krikščionybė yra rafinuota judaizmo idėja, judaizmas yra vulgari krikščionybės panaudojimo forma, bet ši panaudojimo forma galėjo tapti visuotine tik po to, kai krikščionybė, būdama visai susiformavusi religija, *teoriškai* galutinai padarė žmogų svetimą sau pačiam ir gamtą — svetimą žmogui.

Tik tada judaizmas galėjo visuotinai įsigalėti ir susvetimintą žmogų, susvetimintą gamtą paversti *perkamais*, parduodamais, nuo egoistinių poreikių, verteivystės visiškai priklausomais daiktais.

Perkamumas yra žmogaus susvetimėjimo praktika. Kaip žmogus, kol jis yra saistomas religijos, savo esmę sukonkretinti geba tiktai paversdamas ją *svetima* fantastiška esme, taip jis, turėdamas paklusti egoistiniams poreikiams, gali veikti vien iš tikrųjų, vien iš tikrųjų gaminti daiktus ir yra priverstas savo gaminius, taip pat savo veiklą atiduoti svetimos esmės valdžion bei leisti jiems įgyti svetimos esmės — pinigų — reikšmę.

Krikščioniškas palaimos egoizmas, praktiškai realizuodamasis, neišvengiamai virsta materialiniu žydo egoizmu, dangiškieji poreikiai — žemiškais, subjektyvizmas — savanaudiškumu. Žydo gyvybingumą mes aiškiname ne jo religija, o atvirkščiai, žmogiškuoju jo religijos pagrindu, praktiškais poreikiais, egoizmu.

Kadangi civilinėje visuomenėje realioji žydo esmė visuotinai buvo įgyvendinta, pasidarė pasaulietiška, tai civilinė visuomenė neįstengė žydo įtikinti, kad *religinė* jo esmė, kuri būtent teišreiškia praktiškų poreikių

idėją, *nėra tikroviška.* Taigi šių laikų žydo esmė gyva ne tik Penkiaknygėje ar Talmude, bet ir dabartinėje visuomenėje, ji yra ne vien abstrakti, bet ir nepaprastai empiriška esmė, ji išreiškia ne vien žydo ribotumą, bet ir žydišką visuomenės ribotumą.

Kai tik visuomenei pavyks panaikinti *empirinę* judaizmo esmę, verteivystę ir jų prielaidas, būti žydu bus *neįmanoma,* nes jo sąmonė neteks objekto, nes subjektyvus judaizmo pagrindas — praktiški poreikiai sužmoniškės, nes išnyks konfliktas tarp individualios jutimiškos žmogaus egzistencijos ir jo rūšies egzistencijos.

Visuomeninė žydo emancipacija yra *visuomenės išsivadavimas iš judaizmo.*

Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai[31]

Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844

[XXXIX][32]

PRATARMĖ

Žurnale „Deutsch-Französische Jahrbücher" jau esu paskelbęs, jog, kritikuodamas *Hėgelio* teisės filosofiją[33], kritikuosiu teisės ir valstybės mokslą. Rengiant veikalą spaudai paaiškėjo, kad kritikos, nukreiptos vien prieš spekuliatyvųjį mąstymą, iš viso nedera painioti su įvairių kitų savaimingų dalykų kritika: tai trukdytų dėstymą ir apsunkintų suvokimą. Be to, nagrinėtinų dalykų esama tiek daug ir jie tokie įvairūs, kad juos į v i e n ą veikalą būtų galima sugrūsti tik visai aforistiškai išdėsčius, o toks aforistiškas dėstymas savo ruožtu sudarytų *regimybę,* jog sisteminama savavališkai. Todėl teisę, moralę, politiką ir kt. kritikuosiu įvairiose savarankiškose viena po kitos leidžiamose knygelėse ir galiausiai atskirame veikale mėginsiu parodyti visumos sąryšingumą, pavienių dalių tarpusavio santykį, pagaliau mėginsiu kritikuoti spekuliatyvų tos medžiagos dėstymą[34]. Dėl tokios priežasties šiame veikale politinės ekonomijos ryšys su valstybe, teise, morale, piliečių gyvenimu ir t. t. yra aptariamas tik tiek, kiek pati politinė ekonomija ex professo * susijusi su šiais dalykais.

Skaitytojo, išmanančio politinę ekonomiją, nereikės tiktai įtikinėti, kad mano rezultatai yra gauti tikrai empirinės analizės būdu, kuris pagrįstas sąžiningu kritišku politinės ekonomijos studijavimu.

* — specialiai. *Red.*

<Tačiau nenusimanantis recenzentas, bandydamas nuslėpti visišką savo nemokšiškumą ir minties skurdumą, geranorį kritiką stengiasi apstulbinti pasakymu „*utopinė frazė*" arba tokiomis frazėmis, kaip „visai tikra, visai ryžtinga, visai kritiška kritika", „ne tik teisinė, bet ir visuomeninė, visai visuomeninė visuomenė", „kompaktiška masiška masė", „kalbas sakantys masiškos masės oratoriai",—toks recenzentas [35] pirmiausia dar turi įrodyti, kad jis, be teologiškų savo šeimos reikalų, gali tarti žodį ir dėl *pasaulietiškų* reikalų.> *
Savaime suprantama, kad, be prancūzų ir anglų socialistų veikalų, aš taip pat panaudojau ir vokiečių socialistų veikalus [36]. Tačiau turiningi ir *originalūs* šio mokslo vokiečių darbai — išskyrus Veitlingo raštus — tėra *Heso* straipsniai, pateikti rinkinyje „Dvidešimt vienas lankas" [37] ir *Engelso „Politinės ekonomijos kritikos metmenys"*, paskelbti *žurnale „Deutsch-Französische Jahrbücher"* [38],— ten ir aš labai bendrais bruožais nurodžiau pirmutinius šio darbo elementus [39].

<Be šių autorių, kritiškai nagrinėjusių politinę ekonomiją, apskritai pozityvioji kritika, taigi ir pozityvioji vokiečių politinės ekonomijos kritika už tikrą savo susiformavimą dėkinga *Fojerbacho* atradimams. Prieš jo veikalą *„Ateities filosofija"* ir „Filosofijos reformos tezes", išspausdintas rinkinyje „Anekdota" [40],— kad ir kaip tylomis jais buvo naudojamasi,— atrodo, dėl smulkmeniško vienų pavydo ir dėl tikro kitų pykčio buvo surengtas tikras *nutylėjimo* sąmokslas.>

Be to, politinės ekonomijos kritika, taip pat ir apskritai pozityvioji kritika už tikrą savo susiformavimą yra dėkinga *Fojerbacho* atradimams. Tiktai Fojerbachas yra *pozityviosios* humanistinės ir natūralistinės kritikos [41] pradininkas. Juo tylesnis, tuo tikresnis, stipresnis, platesnis ir pastovesnis yra *Fojerbacho* raštų poveikis. Po Hėgelio „Fenomenologijos" ir „Logikos" tai vieninteliai raštai, kuriuose glūdi tikra teorinė revoliucija.

---

* Tekstas, suskliaustas kampiniais skliaustais, K. Markso rankraštyje yra išbrauktas. *Red.*

Baigiamąjį šio veikalo skyrių — kritišką *Hėgelio dialektikos* ir apskritai filosofijos nagrinėjimą — laikau būtinai reikalingu, nes tokio darbo mūsų laikų *kritiškieji teologai* ne tik nėra atlikę, bet netgi nėra supratę, kad jis būtinai reikalingas,— tai neišvengiamas *paviršutiniškumas*, kadangi net *kritiškasis* teologas yra *teologas*, mat jis arba turi remtis tam tikromis filosofijos prielaidomis kaip autoritetu, arba, kritikos procese ir dėl kitų autorių atradimų jam iškilus abejonių dėl tų filosofijos prielaidų, jis bailiai ir nepagrįstai jų išsižada, nuo jų *abstrahuojasi*, tik dar labiau neigiamai, nesąmoningiau ir sofistiškiau išreiškia savo keliaklupsčiavimą prieš tas prielaidas ir apmaudą dėl tokio keliaklupsčiavimo.

<Jis išreiškia save tik neigiamai ir nesąmoningai iš dalies tuo, kad nuolat vis tikina, jog jo paties kritika esanti *gryna*, iš dalies tuo, kad jis, norėdamas nukreipti stebėtojo, taip pat ir savo paties dėmesį nuo to, jog *kritikai reikia* polemizuoti su savo nešiote — Hėgelio *dialektika* ir apskritai vokiečių filosofija, nuo to, jog dabartinei kritikai reikia įveikti savo ribotumą bei gaivališkumą,— jis netgi stengiasi sudaryti įspūdį, tartum kritikai terūpėtų vien siaura kritika, kaip reikiant neišsiplėtojusi — tepasiekusi maždaug XVIII amžių, ir negausi *medžiaga*. Pagaliau, kai padaromi atradimai, susiję su paties kritiškojo teologo filosofijos prielaidų esme,— tokie, kaip *Fojerbacho* atradimai,— jis, viena, susikuria iliuziją, lyg *pats* tai būtų padaręs, ir, pats negalėdamas padaryti tokių atradimų, susikuria būtent šią iliuziją švaistydamas *šūkių* forma tų atradimų rezultatus filosofijos dar suvaržytiems autoriams; kita vertus, jis save įtikinėja, kad net pranokstąs tuos atradimus, o pats nemėgina arba neįstengia nustatyti Hėgelio *dialektikos* elementų — kurių jis toje kritikoje dar neaptinka ir kurie jam nepateikiami ant lėkštutės, kad jis galėtų naudotis jais, kritiškai jau apdorotais,— tikro tarpusavio santykio, bet jis slapčiomis, klastingai ir skeptiškai nukreipia šios dialektikos elementus prieš minėtą Hėgelio dialektikos kritiką;

taigi jis, nutaisęs paslaptingą miną, operuoja Hėgelio dialektikai *būdingos* formos elementais... ir t. t.; pavyzdžiui, jis tarpiško įrodymo kategoriją iškelia prieš pozityvios, iš savęs pačios prasidedančios tiesos kategoriją. Teologijos kritikas mano, kad visai natūralu, jog filosofai turį viską *padaryti*, kad jis galėtų *paistyti* apie grynumą, ryžtingumą bei apie visai kritišką kritiką, ir jam atrodo, jog jis iš tiesų yra *įveikęs filosofiją*, kai *junta*, kad Fojerbachui stinga, sakykim, kurio nors Hėgelio filosofijos momento, nes teologijos kritikas be pojūčio negali suvokti, kad ir kaip jis kultivuotų spiritualistinę *„savimonės"* bei *„dvasios"* stabmeldystę.>

Atidžiau pažvelgus, *teologijos kritika* — nors ji judėjimo pradžioje buvo tikrai pažangus reiškinys — galiausiai pasirodo esanti iškreipta senosios *filosofijos*, ypač *Hėgelio transcedencijos* viršūnė bei rezultatas, virtęs *teologijos karikatūra*. Kita proga aš geriau parodysiu šį įdomų istorijos teisingumą, kuris dabar lemia, kad pati teologija, nuo seno esanti supuvusi filosofijos dalis, pavaizduotų neigiamą filosofijos irimą, t. y. jos puvimo procesą,— aš parodysiu tą istorijos Nemezidę [42].

<O kiek dar buvo kritikuotini filosofijos dialektikos požiūriu *Fojerbacho* atradimai, susiję su filosofijos esme,— bent jau dėl to, kad juos būtų galima *įrodyti*,— bus matyti iš paties mano dėstymo.> [XL]

[PIRMAS RANKRAŠTIS][43]

DARBO UŽMOKESTIS

[I] Darbo užmokestį lemia priešiška kapitalistų ir darbininkų kova. Būtinai laimi kapitalistai. Kapitalistas be darbininko gali gyventi ilgiau negu pastarasis be kapitalisto. Kapitalistų susivienijimas įprastas ir efektingas; darbininkams vienytis draudžiama, ir jų vienijimasis turi jiems blogų padarinių. Be to, žemvaldžiai ir kapitalistai savo pajamas gali padidinti pasinaudodami pramonės pranašumais, o darbininkai prie savo uždarbio, gaunamo iš pramonės, negali pridėti nei žemės rentos, nei kapitalo palūkanų. Dėl to tarp darbininkų esama tokios didelės konkurencijos. Taigi tik darbininkui kapitalo, žemės nuosavybės ir darbo atskirumas yra būtinas, esminis ir žalingas atskirumas. Kapitalas ir žemės nuosavybė gali nepaisyti šios abstrakcijos, bet darbininko darbas turi jos laikytis.

Taigi darbininkui kapitalo, žemės rentos ir darbo atskirumas yra pražūtingas.

Žemiausia ir vienintelė būtina darbo užmokesčio norma yra darbininko pragyvenimas darbo metu, ir dar toks, kad jis galėtų išmaitinti savo šeimą ir neišmirtų darbininkų rasė. Pasak Smito, mažiausias yra tas įprastas darbo užmokestis, kuris suderinamas su „paprasčiausiu žmogiškumu" [44], būtent su gyvuliška egzistencija.

Žmonių, kaip ir bet kurios kitos prekės, paklausa būtinai reguliuoja žmonių gamybą. Jeigu pasiūla yra

daug didesnė už paklausą, tai dalis darbininkų išeina elgetomis arba miršta badu. Taigi darbininko egzistencija prilygsta bet kurios kitos prekės egzistencijos sąlygoms. Darbininkas yra tapęs preke, ir jis laimingas, kai gali susirasti pirkėją. O paklausa, nuo kurios priklauso darbininko gyvenimas, priklauso nuo turtuolių ir kapitalistų nuotaikos.

Jeigu pasiūla yra didesnė už paklausą, tai viena iš kainą sudarančių dalių — pelnas, žemės renta, darbo užmokestis — apmokama žemiau *kainos*, kita dalis tokio apmokėjimo išvengia, tad rinkos kaina linksta į natūraliąją kainą kaip į centrą. Tačiau 1) esant dideliam darbo pasidalijimui, darbininkui sunkiausia suteikti savo darbui kitą kryptį; 2) jis, priklausydamas nuo kapitalisto, pirmiausia patiria nuostolį.

Taigi, rinkos kainai linkstant į natūraliąją kainą, daugiausia ir neišvengiamai praranda darbininkas. Ir kaip tik kapitalisto gebėjimas suteikti savo kapitalui kitą kryptį arba palieka tik vieną kokį darbą mokantį darbininką be duonos, arba priverčia jį paklusti visiems to kapitalisto reikalavimams.

[II] Atsitiktiniai ir staigūs rinkos kainos svyravimai mažiau paliečia žemės rentą negu kainos dalį, suskilusią į pelną ir darbo užmokestį, bet mažiau pelną negu darbo užmokestį. Dažniausiai būna, kad vienur darbo užmokestis padidėja, kitur lieka *nepakitęs*, o dar kitur jis *sumažėja*.

Darbininkas nebūtinai turi naudos, kai kapitalistas gauna pelno, bet, kapitalistui patyrus nuostolių, darbininkas jų turi būtinai. Taigi darbininkas nieko nelaimi, kai kapitalistas dėl fabriko arba prekybos paslapčių, dėl monopolijos arba patogios savo žemės vietos rinkos kainą išlaiko aukštesnę negu natūralioji kaina.

Toliau, *darbo kaina yra daug pastovesnė negu pragyvenimo reikmenų kainos.* Dažnai darbo kainos ir pastarosios santykis yra atvirkščias. Per brangymetį darbo užmokestis sumažėja dėl darbo paklausos sumažėjimo ir padidėja dėl pragyvenimo reikmenų kainų padidėjimo. Vadinasi, palaikoma pusiausvyra. Bet ku-

riuo atveju dalis darbininkų paliekama be duonos. Pigumos metais darbo užmokestis padidėja dėl darbo paklausos padidėjimo ir sumažėja dėl pragyvenimo reikmenų kainų sumažėjimo. Vadinasi, palaikoma pusiausvyra.

Kitas darbininkams nepalankus dalykas:

Įvairių profesijų darbininkų darbo kaina yra daug įvairesnė negu *į įvairias šakas įdėto kapitalo pelnas.* Darbo metu išryškėja visa natūrali, dvasinė ir socialinė individualios veiklos įvairovė ir ta veikla apmokama įvairiai, o negyvasis kapitalas visada žengia vienodai ir yra abejingas *tikrajai* individualiai veiklai.

Iš viso reikia pasakyti, kad čia darbininkas ir kapitalistas nukenčia vienodai: nukenčia darbininko gyvenimas ir kapitalisto negyvo mamonos pelnas.

Darbininkas turi kovoti ne tik dėl savo fizinių pragyvenimo reikmenų, jis turi kovoti, kad gautų darbo, t. y. kovoti dėl galimybės įgyti priemonių savo veiklai įgyvendinti.

Imkime tris pagrindines galimas visuomenės padėtis ir aptarkime darbininko padėtį joms esant.

1) Jeigu visuomenės turtas nyksta, tai labiausiai nukenčia darbininkas, nes, nors klestinčioje visuomenėje darbininkų klasė negali tiek laimėti, kiek savininkų klasė, *„nė viena klasė taip baisiai nenukenčia dėl savo žlugimo kaip darbininkų klasė"* [45].

[III] 2) Dabar aptarkime visuomenę, kurios turtas gausėja. Ši būklė darbininkui yra vienintelė palanki. Čia prasideda kapitalistų konkurencija. Darbininkų paklausa viršija jų pasiūlą. Tačiau,

pirma, padidinus darbo užmokestį, darbininkai ima *persidirbti.* Kuo daugiau jie nori uždirbti, tuo daugiau savo laiko turi paaukoti ir, visiškai atsisakę visokios laisvės, apimti godulio, turi dirbti kaip vergai. Tuo jie trumpina savo gyvenimą. Toks jų gyvenimo trukmės sutrumpinimas apskritai yra darbininkų klasei palanki aplinkybė, nes dėl to nuolat esama paklausos. Ši klasė visada turi paaukoti dalį savęs, kad visai nežūtų.

Toliau, kada gi visuomenė nuolat turtėja? Augant šalies kapitalams ir pajamoms. Tačiau tai įmanoma tik dėl to, α) kad sukaupiama daug darbo, nes kapitalas yra sukauptas darbas; taigi dėl to, kad iš darbininkų paimama vis daugiau jų produktų, kad jų pačių darbas vis labiau reiškiasi kaip jiems svetima nuosavybė, o jų pragyvenimo reikmenys bei veiklos priemonės vis labiau koncentruojasi kapitalistų rankose. β) Kapitalo kaupimas didina darbo pasidalijimą, darbo pasidalijimas didina darbininkų skaičių; ir atvirkščiai, darbininkų gausėjimas didina darbo pasidalijimą, o darbo pasidalijimas didina kapitalų kaupimą. Viena, didėjant darbo pasidalijimui, ir antra, kaupiantis kapitalams, darbininkas vis labiau priklauso vien nuo darbo ir nuo kurio nors darbo, labai vienašališko, mašininio darbo. Taigi jis, dvasiškai ir fiziškai pažemintas ir prilygintas mašinai, iš žmogaus pavirtęs abstrakčia veikla ir pilvu,— jis vis labiau tampa priklausomas nuo kiekvieno rinkos kainų svyravimo, kapitalų panaudojimo bei turtuolių nuotaikų. Gausėjant tik dirbančiųjų žmonių klasei [IV], didėja darbininkų konkurencija, taigi mažėja jų kaina. Fabrikų sistemoje tokia darbininkų padėtis įsigali labiausiai.

γ) Visuomenėje, kurios gerovė nuolat kyla, iš savo pinigų palūkanų gali pragyventi tik patys turtingiausieji. Visi kiti savo kapitalą turi įdėti į kokį nors verslą arba jį panaudoti prekyboje. Vadinasi, dėl to didėja kapitalų konkurencija, didėja jų koncentracija, stambieji kapitalistai žlugdo smulkiuosius, ir dalis buvusių kapitalistų patenka į darbininkų klasę, kuri, tuo būdu pagausėjusi, iš dalies vėl patiria darbo užmokesčio sumažėjimą ir tampa dar labiau priklausoma nuo nedaugelio stambių kapitalistų. Sumažėjus kapitalistų skaičiui, jų konkurencija samdant darbininkus beveik išnyksta, o pagausėjus darbininkų, jų konkurencija padidėja, pasidaro nenatūralesnė ir labiau priverstinė. Todėl dalis darbininkų būtinai tampa elgetomis arba badauja, o dalis vidutinių kapitalistų būtinai atsiduria darbininkų padėtyje.

Taigi, net esant darbininkams palankiausiai visuomenės būklei, darbininkai būtinai persidirba ir anksti miršta, prilygsta mašinai, tampa kapitalo vergais,— o kapitalas darbininkų atžvilgiu pavojingai kaupiasi,— kyla nauja konkurencija, dalis darbininkų turi mirti iš bado arba elgetauti.

[V] Darbo užmokesčio padidinimas sukelia darbininkui praturtėjimo aistrą, būdingą kapitalistui, ir tą aistrą jis gali patenkinti tik paaukodamas savo sielą ir kūną. Darbo užmokesčio didėjimo prielaida yra kapitalo kaupimas, ir darbo užmokesčio didėjimas yra to kaupimo padarinys; dėl to darbo produktas darbininkui darosi vis svetimesnis. Taip pat ir darbo pasidalijimas darbininką daro vis vienašališkesnį ir labiau priklausomą, jis savo ruožtu sukelia ne tik žmonių, bet ir mašinų konkurenciją. Kadangi darbininkas yra prilygęs mašinai, tai mašina gali būti jo konkurentė. Pagaliau kaip kapitalo kaupimas padidina pramonės apimtį, vadinasi, ir darbininkų skaičių, taip dėl šio kaupimo tos pačios apimties pramonė pagamina *daugiau gaminių*, kurie sukelia perprodukciją, ir viskas baigiasi arba tuo, kad didelė darbininkų dalis netenka darbo, arba jų užmokestis sumažinamas iki menkiausio minimumo. Tai yra darbininkams palankiausios visuomenės būklės, būtent *didėjančio, gausėjančio* turto būklės, padariniai.

Tačiau galiausiai ši gerėjanti būklė turi pasiekti savo kulminaciją. Kokia gi tuomet būtų darbininko padėtis?

3) „Šalyje, pasiekusioje aukščiausią savo turto pakopą, ir viena, ir antra — ir darbo užmokestis, ir kapitalo palūkanos būtų labai nedideli. Darbą gauti norinčių darbininkų konkurencija būtų tokia didelė, kad darbo užmokestis būtų taip sumažintas, kad jo užtektų išlaikyti tą patį darbininkų skaičių, o kadangi ta šalis jau būtų pakankamai apgyvendinta, tai šis skaičius negalėtų didėti."[46]

Perteklius turėtų išmirti.

Taigi, kai visuomenės būklė blogėja, darbininkų skurdas didėja, kai ta būklė gerėja, skurdas darosi su-

dėtingas, kai visuomenės gerovė pasiekia aukštą pakopą, skurdas būna pastovus.

[VI] Kadangi, anot Smito, visuomenė, kurios dauguma kenčia, yra nelaiminga, kadangi dėl visuomenės turtingiausios būklės dauguma turi patirti tas kančias ir kadangi politinė ekonomija (apskritai privataus intereso visuomenė) numato tokią turtingiausią būklę, tai politinės ekonomijos tikslas yra tirti visuomenės *nelaimes*.

Dėl darbininko ir kapitalisto santykių reikia dar pasakyti, kad, sutrumpinus darbo laiką, darbo užmokesčio padidinimas yra daugiau negu kompensuojamas kapitalistui ir kad darbo užmokesčio ir kapitalo palūkanų padidėjimas turi įtakos prekės kainai kaip paprastos palūkanos ir procentų procentai [47].

Dabar visiškai remkimės politinės ekonomijos žinovo požiūriu ir, juo vadovaudamiesi, palyginkime teorinius ir praktinius darbininkų reikalavimus.

Jis mums sako, kad pradžioje ir pagal teoriją *visas* darbo *produktas* priklauso darbininkui. Tačiau kartu jis mums sako, kad iš tikrųjų darbininkui tenka mažiausia ir būtiniausia produkto dalis, tik tiek produkto, kiek reikia, kad jis egzistuotų ne kaip žmogus, bet kaip darbininkas, kad jis, tiek gaudamas, pratęstų ne žmoniją, bet vergų darbininkų klasę.

Ekonomistas mums sako, kad viskas perkama darbu ir kad kapitalas tėra sukauptas darbas, bet kartu jis sako, kad darbininkas, toli gražu negalėdamas visko nusipirkti, turi parduoti save ir savo žmogiškąjį orumą.

Inertiško žemvaldžio žemės renta dažniausiai sudaro trečdalį žemės produkto, veiklaus kapitalisto pelnas net dvigubai didesnis negu pinigų palūkanos, o darbininkas geriausiu atveju užsidirba tiek, kad iš keturių jo vaikų du turi badauti ir mirti.

[VII][48] Pasak ekonomistų, vien darbu žmogus padidina gamtos produktų vertę, darbas yra veiklioji žmogaus nuosavybė, o anot tos pačios politinės ekonomijos, žemvaldys ir kapitalistas, kurie, būdami žemvaldys ir kapitalistas, yra tik privilegijuoti ir dykinėjantys die-

vaičiai, visur pranašesni už darbininką ir diktuoja jam įstatymus.

Pasak ekonomistų, darbas yra vienintelė nekintanti daiktų kaina, o nėra nieko atsitiktinesnio, nieko, kas taip svyruotų, kaip darbo kaina.

Darbo pasidalijimas padidina gamybinę darbo galią, visuomenės turtą ir kultūringumą, o darbininką tas pasidalijimas nualina ir paverčia mašina. Darbas skatina kapitalų kaupimą ir kartu visuomenės gerovės kilimą, o darbininką jis padaro vis labiau priklausomą nuo kapitalisto, sukelia didesnę darbininkų konkurenciją, verčia darbininką įsitraukti į perprodukciją, po kurios prasideda vėl toks pats smukimas.

Darbininkų interesai, pasak ekonomistų, niekada nesikerta su visuomenės interesais, o visuomenė visada ir būtinai prieštarauja darbininkų interesams.

Ekonomistų nuomone, darbininkų interesai niekada nesikerta su visuomenės interesais, 1) kadangi darbo užmokesčio padidinimas yra daugiau negu kompensuojamas, sutrumpinus darbo laiką, ir būna visi anksčiau aptarti padariniai ir 2) kadangi visuomenei visas bendrasis produktas yra grynasis produktas ir tik privatiems asmenims yra reikšmingas grynasis produktas.

Aš sakau, kad pats darbas ne tik dabartinėmis aplinkybėmis, bet ir iš viso tuo atžvilgiu, jog jo tikslas didinti turtą,— kad pats darbas yra kenksmingas bei pražūtingas, ir tai išplaukia iš ekonomistų dėstymo jiems patiems apie tai nenumanant.

Žemės renta ir kapitalo pelnas teoriškai yra *atskaitymai* iš darbo užmokesčio. Bet iš tikrųjų darbo užmokestis yra atskaitymas, kurį darbininkui leidžia žemė ir kapitalas, darbo produkto nuolaida darbininkui, darbui.

Visuomenės irimo būklėje darbininkas kenčia labiausiai. Specifinę jo priespaudos naštą lemia jo, dar-

bininko, padėtis, o šiaip jau priespaudą — visuomenės padėtis.

Tačiau, esant gerėjančiai visuomenės būklei, darbininko pražūtis ir nuskurdimas yra jo paties darbo ir jo sukurto turto padarinys. Taigi skurdas atsiranda dėl paties šių laikų darbo *esmės*.

Turtingiausia visuomenės būklė, idealas, kuris vis dėlto daugmaž pasiekiamas, yra bent jau politinės ekonomijos, taip pat buržuazinės visuomenės tikslas, o darbininkams — *nuolatinis skurdas*.

Savaime suprantama, kad *proletarą*, t. y. tą, kuris, neturėdamas kapitalo ir žemės rentos, gyvena vien iš darbo, be to, iš vienašališko, abstraktaus darbo, politinė ekonomija laiko tik *darbininku*. Todėl ji gali formuluoti teiginį, kad darbininkas, kaip ir kiekvienas arklys, turi tiek užsidirbti, kad galėtų dirbti. Ji neanalizuoja jo tuo metu, kai jis neturi darbo, neanalizuoja kaip žmogaus, o palieka tai kriminalistikai, gydytojams, religijai, statistikos lentelėms, politikai ir elgetų prižiūrėtojui.

Pažvelkime plačiau negu politinė ekonomija ir, remdamiesi ankstesniu dėstymu, pateiktu beveik politinės ekonomijos žodžiais, pabandykime atsakyti į du klausimus.

1) Kokią prasmę žmonijos raidai turi šis didžiosios žmonijos dalies pavertimas abstrakčiu darbu?

2) Kokias klaidas en détail * daro reformatoriai, kurie arba nori *padidinti* darbo užmokestį ir tuo pagerinti darbininkų klasės padėtį, arba darbo užmokesčio *vienodumą* (kaip Prudonas) laiko socialinės revoliucijos tikslu?

Darbas politinei ekonomijai tėra *uždarbio veiklos* forma.

[VIII] „Galima teigti, kad tokie darbai, kurie reikalauja specialių gabumų arba ilgesnio pasirengimo, apskritai pasidarė pelningesni, o atitinkamas užmokestis už mechanišką vienodą veiklą, ku-

 * — smulkmenose. *Red.*

rios bet kas gali greitai ir lengvai išmokti, sumažėjo ir būtinai turėjo sumažėti didėjant konkurencijai. Ir kaip tik *ši* darbo rūšis, esant dabartinei jo organizavimo būklei, yra labiausiai paplitusi. Jeigu pirmos kategorijos darbininkas dabar uždirba septynis kartus daugiau, antros kategorijos tiek pat, kiek maždaug prieš 50 metų, tai abu drauge *vidutiniškai* uždirba, žinoma, keturiskart daugiau. Tačiau jeigu kurioje šalyje pirmos kategorijos darbą dirba tik 1000 žmonių, o antros kategorijos — milijonas, tai 999 000 žmonių gyvena nė kiek ne geriau kaip prieš penkiasdešimt metų, bet dar *blogiau*, jei tuo metu pakyla svarbiausių pragyvenimo reikmenų kainos. Ir tokiais paviršutiniškais *vidurkio apskaičiavimais* norima apgauti save susidarant nuomonę apie gausiausią gyventojų klasę. Be to, *darbininko užmokesčio* dydis yra tik vienas momentas vertinant *darbininko pajamas*, nes apskaičiuojant pajamas esminės reikšmės dar turi garantuota jų gavimo *trukmė*, o apie tai negali būti nė kalbos, kai yra įsigalėjusi vadinamosios laisvos konkurencijos anarchija su svyravimais bei sutrikimais, kurie nuolat kartojasi. Pagaliau reikia įsidėmėti ankstesnį ir dabar įprastą darbo *laiką*. Jau maždaug prieš 25 metus, vadinasi, nuo tada, kai buvo imta naudoti darbą taupančias mašinas, įmonininkams siekiant pasipelnyti, darbo laikas Anglijos darbininkams medvilnės manufaktūrose buvo pailgintas [IX] iki 12—16 valandų per dieną, o pailginimas vienoje šalyje arba vienoje pramonės šakoje, esant visur pripažintai turtuolių teisei neišvengiamai išnaudoti neturtinguosius, turėjo labiau ar mažiau pasireikšti ir kitur" (*Schulz*. „Bewegung der Produktion", p. 65 [49]).

„Tačiau jeigu būtų tiesa net tai, kas klaidinga,— kad *visų* visuomenės klasių vidutinės pajamos padidėjusios, vis dėlto skirtumas ir *santykiškas* vienų pajamų atsilikimas nuo kitų galėtų būti didesnis ir dėl to galėtų labiau išryškėti turto ir skurdo prieštaravimai, nes kaip tik *dėl to*, kad bendroji produkcija didėja ir tuo pačiu mastu, kuriuo ji didėja, taip pat didėja poreikiai, įnoriai ir reikalavimai, vadinasi, *santykiškas* skurdas gali didėti, kai *absoliutus* skurdas mažėja. Samojedas nėra neturtingas turėdamas žuvies taukų ir pašvinkusių žuvų, kadangi jo uždaroje visuomenėje visų poreikiai yra vienodi. Tačiau *progresuojančioje valstybėje*, kuri maždaug per dešimtmetį bendrąją savo produkciją padidino trečdaliu, palyginti su gyventojų skaičiumi, darbininko, kuris prieš 10 ir po 10 metų uždirba vienodai, gerovė nebėra tokia pati, bet trečdaliu skurdesnė" (ten pat, p. 65—66).

Tačiau politinė ekonomija darbininką laiko tik darbiniu gyvuliu, menkiausiais gyvybiniais poreikiais pasitenkinančiu galviju.

„Kad tauta galėtų laisviau dvasiškai tobulėti, ji neturi būti savo kūno poreikių pavergta, neturi būti kūno vergė. Pirmiausia jai turi likti *laiko*, kad ji *galėtų* imtis taip pat dvasinės kūrybos ir pajusti dvasinį pasigėrėjimą. Darbo organizavimo pažanga sutaupo tam laiko. Juk dabar, esant naujiems varikliams ir patobulintoms mašinoms, vienas vienintelis medvilnės fabriko darbininkas neretai atlieka 100, o gal net 250—350 ankstesnių darbininkų darbą. Tokių rezultatų esama visose gamybos šakose, kadangi vis daugiau

išorinių gamtos jėgų priverčiama [X] padėti žmogui dirbti. Anksčiau kai kurių materialinių poreikių patenkinimui reikėjo dvigubai daugiau laiko ir žmogaus jėgų negu dabar, o šiuo metu gerokai padidintos galimybės dvasinei kūrybai ir dvasinių poreikių tenkinimui, nė kiek nepakenkus materialinei gerovei. ... Tačiau ir grobio dalybas — jį mes laimime iš paties senojo Krono jam labiausiai priklausomoje srityje — dar lemia aklas nepateisinamas žaidimo kauleliais atsitiktinumas. Prancūzijoje apskaičiuota, kad, esant dabartiniam gamybos lygiui, užtektų kiekvienam darbingam žmogui dirbti vidutiniškai penkias valandas per dieną, kad būtų galima patenkinti visus materialinius visuomenės poreikius. ...Nepaisant sutaupyto laiko, patobulinus mašinas, vergiško darbo trukmė fabrikuose daugybei gyventojų tik padidėjo" (ten pat, p. 67—68).

„Atsisakant sudėtingo rankų darbo pastarasis suskirstomas į paprastas jo operacijas. Tačiau dabar iš pradžių tik *dalį* vienodai pasikartojančių operacijų atlieka mašinos, o kitą dalį — žmonės. Turint galvoje dalyko prigimtį ir sukauptą patirtį tokia nuolatinė vienoda veikla neigiamai atsiliepia ir protui, ir kūnui; tad šitoks mašinų *derinimas* su paprastu darbo paskirstymu tarp daugelio žmonių rankų turi išryškinti ir visus jo trūkumus. Tie trūkumai pasireiškia tarp kitko didesniu fabrikų darbininkų mirtingumu. [XI] ...Šito didžiulio skirtumo, kiek žmonės dirbo *su* mašinomis ir kiek *kaip* mašinos... nepaisyta" (ten pat, p. 69).

„Tačiau tautų ateities gyvenime neprotingos gamtos jėgos, veikiančios mašinose, bus mūsų vergai ir baudžiauninkai" (ten pat, p. 74).

„Anglijos verpyklose dirba tik 158 818 vyrų ir 196 818 moterų. Kiekvienam šimtui Lankasterio grafystės medvilnės fabrikų darbininkų tenka 103 darbininkės, o Škotijoje net 209. Anglijos Lydso linų verpimo fabrikuose 100 vyrų darbininkų tenka 147 darbininkės; Drudene ir Škotijos rytų pajūryje net 280. Anglijos šilko fabrikuose daug darbininkių; vilnos fabrikuose, kuriuose reikia stipresnės darbo jėgos, daugiau vyrų. Taip pat Šiaurės Amerikos medvilnės fabrikuose 1833 metais kartu su 18 593 vyrais dirbo ne mažiau kaip 38 927 moterys. Kintant darbo organizacijai plėtėsi ir moterų darbo veiklos sritis. ...moterys tapo ekonomiškai savarankiškesnės... socialinių santykių srityje abi lytys suartėjo" (ten pat, p. 71—72).

„Garo ir vandens varomose Anglijos verpyklose 1835 metais dirbo 20 558 8—12 metų vaikai; 35 867 — 12—13 metų ir pagaliau 108 208 — 13—18 metų. ...Tiesa, tolesnė mechanikos pažanga — kadangi ji žmogų vis labiau išvaduoja iš visų monotoniškų darbų — pamažu šalina [XII] šią netvarką. Tačiau šiai greitesnei pažangai trukdo kaip tik ta aplinkybė, kad kapitalistai lengviausiai ir pigiausiai gali pasisavinti žemesnių klasių, įskiriant ir vaikų, darbo jėgą, kad ją panaudotų ir sunaudotų *vietoj* pagalbinių mechanikos priemonių" (*Schulz*. „Bewegung der Production", p. 70—71).

„Lordo Brumo šūkis darbininkams „Tapkite kapitalistais". ...blogybė tokia, kad milijonai žmonių, tik įtemptai dirbdami kūną ardantį, morališkai ir dvasiškai luošinantį darbą, tegali užsidirbti skurdžiam pragyvenimui, kad jie net nelaimę — surasti *tokį* darbą — turi laikyti laime" (ten pat, p. 60).

„Taigi, kad galėtų gyventi, beturčiai yra tiesiogiai ar netiesiogiai priversti *tarnauti* savininkams, t. y. tapti nuo jų priklauso-

mais" (Pecqueur. „Théorie nouvelle d'économie soc. etc.", p. 409 [50]).

„*Tarnams — alga; darbininkams — darbo užmokestis; tarnautojams — atlyginimas*, arba *alga*" (ten pat, p. 409—410).

„Išnuomoti savo darbą", „paskolinti savo darbą už palūkanas", „dirbti vietoj kito".

„Išnuomoti darbo medžiagą", „paskolinti darbo medžiagą už palūkanas", „kitą versti dirbti vietoj savęs" (ten pat, [p. 411]).

[XIII] „Ši ekonominė struktūra žmones pasmerkia tokiems bjauriems darbams, tokiam liūdnam ir karčiam degradavimui, kad laukinių gyvenimas, palyginti su tuo, atrodo karališkas" (cit. veik., p. 417—418).

„Beturčių prostitucija visomis formomis" (p. 421—[422]). Skudurų rinkėjai.

Č. *Ludonas* knygoje „Gyventojų problemos sprendimas ir t. t." Paryžius, 1842 [51], nurodo, kad Anglijoje esama 60 000—70 000 prostitučių. „Abejotinos doros moterų" esą taip pat daug (p. 228).

„Šių nelaimingų benamių būtybių vidutinė gyvenimo trukmė po to, kai jos stojo į nedoros kelią, siekia vidutiniškai šešerius—septynerius metus. Vadinasi, kad prostitučių nuolat būtų 60 000—70 000, Jungtinėje karalystėje turi būti ne mažiau kaip 8000—9000 moterų, kurios kasmet imtųsi šio bjauraus amato, kitaip sakant, kasdien būtų vidutiniškai 24 naujos aukos, t. y. maždaug *viena* per valandą; jeigu tokia pati proporcija yra visoje žemėje, tai šių nelaimingųjų nuolat turi būti pusantro milijono" (ten pat, p. 229).

„Beturčių gyventojų gausėja didėjant jų skurdui; pasiekusios kraštutinę skurdo ribą, žmogiškosios būtybės telkiasi dideliais būriais, varžydamosi viena su kita dėl teisės kentėti. . . .1821 m. Airijoje buvo 6 801 827 gyventojai. 1831 m. jų padaugėjo iki 7 764 010, t. y. per 10 metų padaugėjo 14%. Labiau pasiturinčioje Lensterio provincijoje gyventojų skaičius padidėjo tik 8%, o skurdesnėje Konto provincijoje jų padaugėjo 21% (Extraits des Enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irlande.— Vienne, 1840)". (*Buret*. „De la misère etc.", t. I, p. 36—37 [52]).

Politinė ekonomija darbą abstrakčiai traktuoja kaip daiktą; „darbas yra prekė": jeigu kaina aukšta, tai prekė turi labai gerą paklausą; jeigu ji žema, tai prekės pasiūla labai didelė; „darbo, kaip prekės, kaina turi vis labiau mažėti"; taip būtina iš dalies yra dėl konkurencijos tarp darbininko ir kapitalisto, iš dalies — dėl konkurencijos tarp darbininkų.

„Dirbantys gyventojai, kurie parduoda darbą, yra priversti tenkintis mažiausia produkto dalimi... Argi darbo-prekės teorija nėra užmaskuotos vergovės teorija?" (cit. veik., p. 43). „Kodėl teįžvelgta mainomoji darbo vertė?" (ten pat, p. 44). „Stambios įmonės daugiausia perka moterų ir vaikų darbą, kadangi jis pigesnis

negu vyrų darbas" (ten pat). „Darbininko padėtis jo darbą naudojančio asmens atžvilgiu nėra *laisvo pardavėjo* padėtis. ...Kapitalistas visada darbą gali naudoti arba jo nenaudoti, o darbininkas visada priverstas jį parduoti. Darbo vertė visiškai panaikinama, jeigu ji kiekvieną momentą neparduodama. Darbo neįmanoma nei kaupti, nei taupyti — ne taip, kaip tikrąsias prekes. [XIV] Darbas yra gyvenimas, ir jei gyvenimas kiekvieną dieną neiškeičiamas į maistą, jis nyksta ir greitai žūsta. Kad žmogaus gyvenimas būtų prekė, vadinasi, reikia, kad būtų leista vergovė" (cit. veik., p. 49—50).

Jeigu darbas yra prekė, tai jis yra prekė, turinti labai nelemtas ypatybes. Tačiau net pagal politinės ekonomijos dėsnius darbas nėra prekė, kadangi jis nėra *„laisvas laisvos prekybos rezultatas"* [cit. veik., p. 50]. Dabartinė ekonominė santvarka

„kartu sumažina ir darbo kainą, ir atlyginimą už jį; ji tobulina darbininką ir žemina žmogų" (cit. veik., p. 52—53). „Pramonė virto karu, prekyba — žaidimu" (cit. veik., p. 62).

„Vien medvilnės apdirbimo mašinos (Anglijoje) atstoja 84 000 000 amatininkų" [cit. veik., p. 193, pastaba].

Pramonė iki šiol kariavo užkariaujamąjį karą,

„ji naikino jos armiją sudarančių žmonių gyvybes taip pat abejingai, kaip didieji užkariautojai. Jos tikslas buvo turto turėjimas, o ne žmonių laimė" (*Buret*. Cit. veik., p. 20). „Šie" (t. y. ekonominiai) „interesai, palikti vieni sau... turi neišvengiamai susidurti; jiems nėra kito arbitro, kaip karas, o karo nuosprendžiu vieni pasmerkiami pralaimėti ir mirti, kitiems lemiama pergalė. ...priešingų jėgų konflikte mokslas ieško tvarkos ir pusiausvyros: *nuolatinis karas* yra vienintelė priemonė taikai pasiekti; šis karas vadinamas konkurencija" (cit. veik., p. 23).

„Kad pramonės karas būtų sėkmingas, reikia gausių armijų, kurias būtų galima sutelkti viename punkte ir mesti į mūšį nepaisant nuostolių. Šios armijos kareiviai jiems tenkantį jėgų įtempimą ištveria ne aukodamiesi ir atlikdami pareigą, o dėl to, kad išvengtų žiaurios bado būtinybės. Savo vadams jie nejaučia nei prieraišumo, nei padėkos; tų vadų su jų valdiniais nesieja joks palankumo jausmas; jiems jie nėra žmonės, o tiktai gamybos įrankiai, kurie turi atnešti kuo daugiau pelno ir kuriuos naudojant reikia kuo mažiau išlaidų. Šios vis labiau spaudžiamos darbininkų grupės net nėra tikros, kad visą laiką bus naudojamos; pramonė, kuri jas yra sutelkusi, joms leidžia gyventi tik tada, kai pramonei jų reikia, o kai tik jomis galima nusikratyti, ji, visai nedvejodama, jas palieka likimo valiai; ir darbininkai yra priversti siūlyti save ir savo jėgą už tokią kainą, kuri jiems nustatoma. Kuo ilgesnis, nemalonesnis, bjauresnis yra darbas, kuris jiems suteikiamas, tuo mažiau jiems užmokama; esama tokių darbininkų, kurie, nuolat įsitempę per dieną dirbdami 16 valandų, vos išsiperka teisę nenumirti" (cit. veik., p. 68—69).

[XV] „Mes esame įsitikinę...— ir tam mūsų įsitikinimui pritaria rankomis dirbančių audėjų gyvenimo sąlygas tiriantys įgaliotiniai — kad didieji pramonės miestai greitai netektų darbingų savo gyventojų, jeigu iš gretimų kaimų nuolat neatvyktų sveikų žmonių, neįsilietų šviežio kraujo" (cit. veik., p. 362).

KAPITALO PELNAS *

1) KAPITALAS

[I] 1) Kuo remiasi *kapitalas,* t. y. svetimo darbo produktų privatinė nuosavybė?

„Jeigu pats kapitalas nevirsta vagyste arba apgaule, tai vis dėlto jam reikia įstatymų pagalbos, kad paveldėjimas taptų šventu" (*Say,* t. I, p. 136, pastaba [53]).

Kaip tampama gamybinių fondų savininku? Kaip tampama šių fondų dėka pagaminamų gaminių savininku?

Remiantis *pozityviąja teise* (*Say,* t. II, p. 4).

Kas įgyjama gavus kapitalą, pavyzdžiui, paveldėjus didelį turtą?

„Tas, kuris, pavyzdžiui, paveldi didelį turtą, dėl to tiesiogiai neįgyja politinės valdžios. Tokia galia, kurią jam tiesiogiai suteikia šis turto turėjimas, yra *galia pirkti,* yra teisė turėti savo žinioje visą kitų darbą arba visą šio darbo produktą, kuris šiuo metu yra rinkoje" (Smith, t. I, p. 61).

Taigi kapitalas yra *galia valdyti* darbą ir jo produktus. Kapitalistas turi šią galią ne dėl savo asmeniškų ar žmogiškų savybių, bet dėl to, kad jis yra kapitalo *savininkas. Perkamoji* jo kapitalo galia, kuriai niekas negali atsispirti, yra jo galia.

Vėliau pamatysime, viena, kaip kapitalistas, panaudodamas kapitalą, valdo darbą, o paskui — kaip kapitalo galia valdyti valdo patį kapitalistą.

---

* Originale ši kategorija reiškiama įvairiais terminais: Profit des Kapitals, Gewinn der Kapitalien, Gewinn des Kapitals, Gewinn ir kt. *Red.*

Kas yra kapitalas?

„Tam tikras *sukaupto* ir rezervuoto *darbo* kiekis" (Smith, t. II, p. 312).

Kapitalas yra *sukauptas darbas*.

2) *Fondas (fonds*, stock) yra kiekviena žemės ir pramonės darbo produktų sankaupa. Fondas *kapitalu* vadinamas tik tada, kada jis savo savininkui duoda pajamų arba pelno (Smith, t. II, p. 191)[54].

2) KAPITALO PELNAS

„*Kapitalo pelnas* visiškai skiriasi nuo *darbo užmokesčio*. Šis skirtingumas reiškiasi dvejopai: viena, kapitalo pelną visiškai reguliuoja įdėto kapitalo vertė, nors, esant įvairiems kapitalams, priežiūros ir valdymo darbas gali būti vienodas. Čia dar prisideda tai, kad dideliuose fabrikuose visas šis darbas patikėtas vyriausiajam prižiūrėtojui, kurio alga nėra proporcinga [II] kapitalui, kurio funkcionavimą jis prižiūri. Nors čia savininko darbas yra visai menkas, bet jis reikalauja pelno, proporcingo savo kapitalui" (Smith, t. I, p. 97—99).

Kodėl kapitalistas reikalauja laikytis tokio pelno ir kapitalo santykio?

„Jam *nerūpėtų* naudoti darbininkus, jeigu jis, parduodamas jų darbo vaisius, nesitikėtų gauti daugiau, negu reikia kompensuoti fondams", iš kurių buvo avansuota darbo užmokesčiui, jam *nerūpėtų* panaudoti didelę, o ne mažą sumą iš fondų, jeigu jo pelnas nebūtų proporcingas panaudotos fondo dalies dydžiui (*[Smith]*, t. I, p. [96—]97).

Taigi kapitalistas lygina pelną, pirma, su darbo užmokesčiu, antra, su avansuotomis žaliavomis.

Koks pelno santykis su kapitalu?

Jau sunku kurioje nors vietoje ir [kuriuo nors] laiku nustatyti įprastą vidutinę darbo užmokesčio normą, o dar sunkiau nustatyti kapitalų pelną. Prekių — su kuriomis kapitalas atlieka operacijas — kainų kitimas, jo varžovų ir klientų laimė ar nesėkmės, tūkstančiai kitų atsitiktinumų, nuo kurių prekės priklauso ir transportavimo metu, ir sandėliuose, kiekvieną dieną, beveik kiekvieną valandą keičia pelną (Smith, t. I, p. 179—180). Nors ir neįmanoma tiksliai nustatyti kapitalų pelno, vis dėlto apie jį galima susidaryti supratimą iš *pinigų palūkanų*. Jeigu pinigai gali atnešti daug pelno, tai už galimybę jais pasinaudoti mokama daug, jeigu, juos panaudojant, gaunama mažai, tai mokamos ir mažos palūkanos (Smith, t. I, p. 180—181). „Proporcija, kuri turi būti išlaikoma tarp įprastos palūkanų normos ir grynojo pelno normos, būtinai kinta didė-

jant arba mažėjant pelnui. Didžiojoje Britanijoje dvigubai daugiau apskaičiuojama tai, ką prekybininkai vadina *garbingu, vidutiniu, pakankamu pelnu,*— tai vien pasakymai, kurie tereiškia, kad čia yra *įprastas ir vidutinis pelnas*" (Smith, t. I, p. 198).

Kokia yra *mažiausia* pelno norma? Kokia *didžiausia?*

„Įprasto kapitalų pelno *mažiausia norma* visuomet turi būti *šiek tiek didesnė,* negu reikia kompensuoti atsitiktiniams nuostoliams, kurie gresia kiekvienam kapitalo panaudojimui. Šis perteklius iš tikrųjų yra pelnas, arba grynasis pelnas. Visai tą pat galima pasakyti ir apie mažiausią palūkanų normą. (Smith, t. I, p. 196).

[III] *Didžiausia norma,* kurią gali pasiekti įprastas pelnas, yra tokia, kuri *iš žemės rentos atima* pastarajai tenkančią daugumos prekių kainos dalį ir darbo užmokestį sumažina iki *mažiausios kainos,* kurios reikia prekėms pateikti, iki darbininko pragyvenimo minimumo, kad jis galėtų dirbti. Darbininkas turi būti vienaip ar kitaip maitinamas, kol jis kasdien naudojamas darbui; žemės rentos gali visai nebūti." Pavyzdys: Indijos prekybos kompanijos agentai Bengalijoje (Smith, t. I, p. 197—198).

Be visų nedidelės konkurencijos privalumų, kuriais šiuo atveju kapitalistui pravartu *pasinaudoti,* jis gali garbingai išlaikyti didesnę rinkos kainą už natūraliąją kainą.

Pirma, pasinaudojant *prekybos paslaptimi,* kai ta rinka, kurioje jie realizuoja savo prekes, yra labai toli: būtent kainų kitimas, jų pakėlimas aukščiau už natūralų lygį laikomas paslaptyje. Šios paslapties laikymas yra sėkmingas dėl to, kad kiti kapitalistai neįdeda savo kapitalo į šitą šaką.

Toliau, pasinaudojant *gamybos paslaptimi,* kai kapitalistas, turėdamas mažiau gamybos kaštų, savo prekę parduoda ta pačia arba net žemesne kaina negu jo konkurentai ir gauna daugiau pelno.— (Apgavystė pasinaudojant paslapties laikymu nėra nepadori? Biržos prekyba.) — *Paskui:* ten, kur gamyba susijusi su kuria nors vietove (pavyzdžiui, brangus vynas) ir *efektyvi paklausa* niekada negali būti patenkinta. *Galiausiai* pasinaudojant atskirų asmenų ir kompanijų *monopoliu.* Monopolio kaina būna kuo aukštesnė (*Smith,* t. I, p. 120—124).

Kitos atsitiktinės priežastys, galinčios padidinti kapitalo pelną:

Naujų teritorijų įsigijimas arba naujų prekybos šakų atsiradimas net turtingoje šalyje dažnai padidina kapitalo pelną, nes dėl to dalis kapitalo išimama iš senų prekybos šakų, sumažėja konkurencija, rinkoje sumažėja prekių, kurių kainos tada pakyla; tuomet prekiaujantys jomis už pasiskolintus pinigus gali mokėti didesnius procentus (Smith, t. I, p. 190).

„Kuo labiau prekė apdorojama, kuo labiau ji tampa manufaktūros objektu, tuo labiau padidėja ta kainos dalis, kuri suskyla į darbo užmokestį ir pelną, palyginti su ta dalimi, kuri sudaro

žemės rentą. Tobulėjant rankų darbui, gaminančiam šią prekę, padidėja ne tik gaunamas pelnas, bet ir kiekvienas vėlesnis pelnas yra didesnis už ankstesnį, kadangi kapitalas, iš kurio [IV] pelnas gaunamas, būtinai vis didėja. Kapitalas, kuris suteikia darbą linų audėjams, visuomet būtinai yra didesnis už kapitalą, kuris darbą suteikia verpėjams, kadangi jis ne tik atgamina pastarąjį kapitalą ir jo pelną, bet, be to, dar apmoka linų audėjų darbo užmokestį,— ir būtinai reikia, kad pelnas visada būtų atitinkamai proporcingas kapitalui" (t. I, p. 102—103).

Pažanga, kurią pasiekia žmogus, apdorodamas gamtos produktą ir perdirbdamas apdorotą gamtos produktą, padidina ne darbo užmokestį, o iš dalies — pelningų kapitalų skaičių, iš dalies vėlesnį kapitalą, palyginti su ankstesniu.

Apie naudą, kurią kapitalistas gauna iš darbo pasidalijimo, kalbėsime vėliau.

Jis laimi dvigubai,— pirma, iš darbo pasidalijimo, antra, apskritai iš pažangos, kurią žmogaus darbas pasiekia apdorodamas gamtos produktą. Kuo daugiau žmogus prisideda prie prekės gaminimo, tuo didesnis negyvo kapitalo pelnas.

„Toje pačioje visuomenėje vidutinė kapitalo pelno norma yra daug arčiau vienodo lygio negu įvairių rūšių darbo užmokestis" (t. I, p. 228). „Įvairiai panaudojant kapitalą keičiasi įprasta pelno norma, priklausydama nuo kapitalo didesnio ar mažesnio grįžimo tikrumo. Pelno norma didėja rizikuojant, nors ir ne visai proporcingai" (ten pat, p. 226—227).

Savaime suprantama, kad kapitalo pelnas taip pat didėja, sumažėjus arba atpigus cirkuliacijos priemonėms (pavyzdžiui, popieriniai pinigai).

3) KAPITALO VIEŠPATAVIMAS DARBUI IR KAPITALISTO MOTYVAI

„Vienintelis motyvas, kuris kapitalo savininką skatina įdėti savo kapitalą į žemės ūkį arba pramonę, arba į atskirą didmeninės ar mažmeninės prekybos šaką, yra tikėjimasis gauti sau pelno. Jam net į galvą nedingtelėja apskaičiuoti, kiek *produktyvaus darbo* išjudins veikti kiekvienas šis įvairus kapitalo panaudojimas [V] arba kiek vertės prisidės metiniam žemės darbo produktui ir kiek padidės darbo šalyje" (*Smith*, t. II, p. 400—401).

„Kapitalistui naudingiausias kapitalo panaudojimas yra toks, kuris, esant vienodam tikrumui, jam duoda didžiausią pelną. Šis panaudojimas ne visuomet yra naudingiausias visuomenei; naudin-

giausias panaudojimas yra toks, kuriuo siekiama iš produktyvių gamtos jėgų gauti naudos" (*Say*, t. II, p. 130—131).

„Svarbiausios darbo operacijos yra reguliuojamos ir joms vadovaujama pagal kapitalą įdedančiųjų planus bei apskaičiavimus, o visų tų planų ir operacijų tikslas yra *pelnas*. Taigi pelno norma nedidėja, kaip žemės renta ir darbo užmokestis, kartu su visuomenės gerove ir nemažėja, kaip pastarieji, kartu su jos gerovės žlugimu. Priešingai, ta pelno norma natūraliai yra nedidelė turtingose šalyse ir didelė neturtingose, ir niekur ji nebūna tokia didelė, kaip šalyse, kurios greičiausiai artėja prie kracho. Vadinasi, šios klasės interesai su bendraisiais visuomenės interesais nėra susiję taip, kaip kitų dviejų klasių. ...Ypatingi interesai tų, kurie verčiasi viena ar kita prekybos arba pramonės šaka, visada tam tikru požiūriu skiriasi nuo publikos interesų, o dažnai yra jai priešiški. Pirklys visada rūpinasi išplėsti rinką ir sumažinti pardavėjų konkurenciją. ...Tai — žmonių klasė, kurios interesai niekada nebus visai tokie patys, kaip visuomenės interesai, ir kuriai apskritai rūpi apgaudinėti publiką ir iš jos kuo daugiau gauti" (Smith, t. II, p. 163—165).

4) KAPITALŲ KAUPIMAS IR KAPITALISTŲ KONKURENCIJA

Kapitalų gausėjimas, didinantis darbo užmokestį, turi tendenciją mažinti kapitalistų pelną dėl kapitalistų *konkurencijos* (Smith, t. I, p. 179).

„Pavyzdžiui, jeigu kapitalas, reikalingas kurio nors miesto bakalėjos verslui, yra pasidalijęs tarp dviejų bakalėjininkų, tai dėl konkurencijos kiekvienas jų pardavinės pigiau negu tuo atveju, kai kapitalas būtų vienose rankose; o jeigu kapitalas padalytas tarp dvidešimties asmenų, [VI] tai konkurencija bus dar aktyvesnė ir jiems bus dar mažiau galimybių susitarti dėl savo prekių kainos padidinimo" (Smith, t. II, p. 372—373).

Kadangi jau žinome, kad monopolio kainos būna kuo didžiausios, kadangi kapitalistų interesai net bendru ekonomistų požiūriu yra priešiški visuomenei, kadangi kapitalo pelno padidėjimas, kaip ir procentų procentai [47], daro įtaką prekės kainai (Smith, t. I, p. [199—]201), tai *konkurencija* yra vienintelė priemonė prieš kapitalistus,— anot politinės ekonomijos, ji taip pat palankiai veikia darbo užmokesčio didinimą bei prekių atpiginimą vartojančios visuomenės labui [55].

Tačiau konkurencija yra galima tik todėl, kad kapitalai didėja, ir būtent daugelio rankose. Daug kapitalų gali atsirasti tik daugeliui kaupiant, kadangi kapitalas iš viso atsiranda tik kaupiant, o daugelio asmenų

kaupimas būtinai virsta nedaugelio kaupimu. Kapitalų konkurencija didina kapitalų kaupimą. Kaupimas, kuris, įsigalėjus privatinei nuosavybei, yra kapitalo *koncentracija* nedaugelio rankose,— kaupimas apskritai yra būtinas padarinys, jeigu kapitalai paliekami natūraliai jų tėkmei, ir tik konkurencija padeda šiai natūraliai kapitalo paskirčiai prasiskinti tikrai laisvą kelią.

Jau esame girdėję, kad kapitalo pelnas yra proporcingas kapitalo dydžiui. Vadinasi, iš pat pradžių, nepaisant sąmoningos konkurencijos, stambus kapitalas kaupiasi proporcingai savo dydžiui greičiau negu smulkus [VI].

[VIII] Tad stambaus kapitalo kaupimas, visai nepaisant konkurencijos, yra daug greitesnis už smulkaus kapitalo kaupimą. Bet pasekime tolesnę eigą.

Gausėjant kapitalų, dėl konkurencijos mažėja jų pelnas. Taigi pirmiausia nukenčia smulkusis kapitalistas.

Esant dideliam kapitalų skaičiui, jų didėjimas yra nuolatinio šalies turtėjimo prielaida.

„Šalyje, pasiekusioje labai aukštą turtingumo pakopą, įprasta pelno norma tokia maža, jog palūkanos, kurias šis pelnas leidžia mokėti, yra per menkos, kad kas nors, išskyrus turtingiausius žmones, tik iš jų galėtų pragyventi. Taigi visiems žmonėms, turintiems vidutinį turtą, reikia patiems naudoti kapitalą — imtis verslo arba kurios nors prekybos šakos" (Smith, t. I, p. 196—197).

Šią padėtį itin mėgsta aptarti politinė ekonomija.

„Kapitalų sumos ir pajamų sumos proporcija visur lemia pramoninės veiklos ir neveiklumo proporciją; ten, kur laimi kapitalai, vyrauja pramonė, o kur pajamos — neveiklumas" (Smith, t. II, p. 325).

Kaip sekasi panaudoti kapitalą tos padidėjusios konkurencijos aplinkybėmis?

„Gausėjant kapitalų, turi padaugėti fondų, kurie skolinami už palūkanas; daugėjant tokių fondų, mažėja palūkanos, kadangi 1) visų daiktų rinkos kaina krinta, padidėjus jų kiekiui, 2) *kurioje nors šalyje padaugėjus kapitalų, darosi sunkiau* pelningai įdėti naują kapitalą. Įvairūs kapitalai tarpusavyje ima konkuruoti, nes kapitalo savininkas iš visų jėgų stengiasi įsitvirtinti tame versle, kuris jau užimtas kito kapitalo. Bet dažniausiai jis negali tikėtis išstumti kitą kapitalą, nepasiūlęs geresnių prekiavimo sąlygų. Jis gaminius turi ne tik pigiau parduoti, bet dažnai juos brangiau pirkti, kad

surastų galimybę parduoti. Kuo daugiau fondų skiriama produktyviam darbui palaikyti, tuo didesnė darbo paklausa: darbininkai lengvai randa darbo, [IX] bet kapitalistams sunku rasti darbininkų. Dėl kapitalistų konkurencijos padidėja darbo užmokestis, o pelnas sumažėja" (Smith, t. II, p. 358—359).

Tad smulkusis kapitalistas turi rinktis: 1) arba pravalgyti savo kapitalą, nes jis iš palūkanų nebegali pragyventi, vadinasi, nustoti buvus kapitalistu; 2) arba pats pradėti verslą, pigiau parduoti savo prekes ir pirkti brangiau už turtingesnį kapitalistą bei mokėti didesnį darbo užmokestį, taigi žlugti, kadangi rinkos kaina dėl didelės konkurencijos jau yra labai žema. Priešingai, jeigu stambusis kapitalistas nori pašalinti smulkųjį, tai jis turi, palyginti su smulkiuoju, visus pranašumus, kuriuos kapitalistas, būdamas kapitalistas, turi, palyginti su darbininku. Mažesnį pelną jam kompensuoja didesnis jo kapitalo kiekis, ir net laikinus nuostolius jis gali pakelti, kol žlunga smulkieji kapitalistai ir jis išsivaduoja iš šios konkurencijos. Jis taip kaupia smulkiųjų kapitalistų pelną.

Toliau, stambusis kapitalistas visada perka pigiau už smulkųjį, nes jis iš karto perka daug daugiau. Taigi jis be nuostolio gali pigiau parduoti.

Sumažėjus palūkanoms, vidutiniai kapitalistai iš rentininkų pavirsta verslininkais, ir atvirkščiai, pagausėjus verslo kapitalų ir dėl to sumažėjus pelnui, mažėja palūkanos.

„Tad mažėjant pelnui, kurį galima gauti iš kapitalo panaudojimo, būtinai mažėja kaina, kurią galima mokėti už šio kapitalo naudojimą" (*Smith*, t. II, p. 359).

„Kuo labiau didėja turtas, plečiasi pramonė, gausėja gyventojų, tuo labiau mažėja palūkanos, vadinasi, ir kapitalistų pelnas; bet vis dėlto visa tai auga nė kiek ne mažiau, o dar greičiau negu anksčiau, nors pelnas mažėja. Stambus kapitalas, kad ir mažą pelną duodantis, apskritai didėja daug greičiau negu smulkus kapitalas, duodantis didelį pelną. Anot patarlės, pinigai daro pinigus" (*[Smith]*, t. I, p. 189).

Jeigu šiam stambiam kapitalui priešinasi smulkūs kapitalai, duodantys mažą pelną,— ir tai vyksta mūsų numatytos didžiulės konkurencijos aplinkybėmis,— tai jis juos visai sužlugdys.

Neišvengiami šios konkurencijos padariniai yra bendras prekių kokybės pablogėjimas, falsifikacija, gaminių padirbinėjimas, visuotinis apsinuodijimas, pasitaikantis dideliuose miestuose.

[X] Toliau, svarbi stambių ir smulkių kapitalų konkurencijos aplinkybė yra *pagrindinio kapitalo* ir *apyvartinio kapitalo* santykis.

„*Apyvartinis kapitalas* yra kapitalas, kuris naudojamas pragyvenimo reikmenų gamybai, manufaktūrai arba prekybai. Taip investuotas šis kapitalas savo savininkui neduoda pajamų, arba pelno, kol jis būna jo žinioje arba turi tą pačią formą. Jis nuolat išeina iš jo rankų tam tikra forma, kad vėl grįžtų kitokia forma, ir tik darydamas šią apyvartą, arba taip nuosekliai keisdamasis, teikia pelną. *Pagrindinį kapitalą* sudaro kapitalas, panaudotas žemės pagerinimui, mašinų, instrumentų, įrankių ir panašių daiktų įsigijimui" (*Smith*, [t. II], p. 197—198).

„Visoks taupymas išlaikant pagrindinį kapitalą padeda didinti grynąjį pelną. Kiekvieno darbininkus samdančio verslininko visas kapitalas būtinai dalijasi į jo pagrindinį kapitalą ir jo apyvartinį kapitalą. Esant vienodai viso kapitalo sumai, viena jo dalis bus tiek mažesnė, kiek kita didesnė. Apyvartinis kapitalas sunaudojamas žaliavai, darbo užmokesčiui, ir jis išjudina gamybą. Taigi visoks pagrindinio kapitalo taupymas, nemažinantis produktyvios darbo jėgos, didina fondą" (*Smith*, t. II, p. 226).

Jau iš pat pradžių matyti, kad pagrindinio kapitalo ir apyvartinio kapitalo santykis yra daug palankesnis stambiajam kapitalistui negu smulkiajam. Labai stambiam bankininkui pagrindinio kapitalo reikia tiktai truputį daugiau negu labai smulkiam. Abiejų pagrindinis kapitalas tėra banko kontoros išlaidos. Stambaus žemvaldžio padargai negausėja proporcingai jo žemės plotui. Taip pat kreditas, kurį turi stambusis kapitalistas, palyginti su smulkesniuoju, labiau padeda taupyti pagrindinį kapitalą, būtent pinigus, kuriuos jam reikia turėti visuomet paruoštus. Pagaliau savaime suprantama, kad ten, kur pramonės darbas yra pasiekęs aukštą raidos pakopą, vadinasi, beveik visas rankų darbas yra virtęs fabrikiniu darbu,— ten smulkiajam kapitalistui neužteks viso jo kapitalo, kad jis bent surinktų reikiamą pagrindinį kapitalą. Yra žinoma, kad aukštos kultūros darbui reikia dažniausiai tik nedaugelio darbo rankų.

Kaupiantis stambiems kapitalams, iš viso atitinkamai taip pat koncentruojasi ir paprastėja pagrindinis kapitalas, palyginti su smulkesnių kapitalistų kapitalu. Stambusis kapitalistas imasi savaip [XI] organizuoti darbo įrankius.

„Taip pat ir pramonės srityje kiekviena manufaktūra bei fabrikas yra platesnis didesnio daiktiškojo turto derinimas su gausiais ir įvairiais intelektualiniais gebėjimais ir techniniais įgūdžiais *bendram* gamybos tikslui. ... Kur įstatymai saugo didelių žemės masyvų nuosavybę, ten gausėjančių gyventojų perteklius veržiasi į verslus, o tai, kaip esama Didžiojoje Britanijoje, sudaro pramonės dirvą, ir čia dažniausiai susitelkia didesni proletarų būriai. Bet ten, kur įstatymai leidžia nuolat dalyti žemę, pavyzdžiui, Prancūzijoje,— ten gausėja smulkių ir prasiskolinusių savininkų, kurie dėl nesiliaujančio žemės sklypų smulkinimo išstumiami į skurdžių ir nepatenkintųjų klasę. Galiausiai šiam smulkinimui ir prasiskolinimui dar labiau padidėjus, stambioji žemėvalda vėl praryja smulkiąją žemės nuosavybę, kaip stambioji pramonė sunaikina smulkiąją pramonę; kadangi dabar vėl susidaro didesni dvarų kompleksai, tai į pramonę išstumiama daugybė žemės darbams visai nereikalingų beturčių darbininkų" (Schulz. „Bewegung der Produktion", p. 58—59).

„Tos pačios rūšies prekių savybės pakinta, pakitus gamybos būdui ir būtent ėmus naudoti mašinas. Tik ėmus nebenaudoti žmogaus jėgos, pasidarė galima iš vieno 3 šilingų 8 pensų vertės medvilnės svaro suverpti 350 posmų, kurių ilgis yra 167 anglų arba 36 vokiečių mylios ir kurių prekinė vertė 25 ginėjos" (ten pat, p. 62).

„Anglijoje per pastaruosius 45 metus medvilnės gaminių kainos vidutiniškai sumažėjo $^{11}/_{12}$, ir, Maršalo apskaičiavimu, už tą patį gaminių kiekį, už kurį dar 1814 m. buvo mokama 16 šilingų, dabar mokama 1 šilingas 10 pensų. Labiau atpigus pramonės gaminiams, padidėjo vartojimas pačioje šalyje ir išsiplėtė užsienio rinka; dėl to Didžiosios Britanijos medvilnės pramonės darbininkų skaičius, ėmus naudoti mašinas, ne tik nesumažėjo, bet padidėjo nuo 40 000 iki $1^1/_2$ milijono. [XII] Jei kalbėsime apie pramonininkų ir darbininkų pajamas, tai dėl didėjančios konkurencijos tarp fabrikantų pastarųjų pelnas neišvengiamai sumažėjo, palyginti su jų teikiamų gaminių kiekiu. 1820—1833 metais Mančesterio fabrikanto grynasis pelnas iš vieno kartūno rietimo sumažėjo nuo 4 šilingų $1^1/_3$ penso iki 1 šilingo 9 pensų. Tačiau, kad šis nuostolis būtų padengtas, buvo dar labiau išplėsta gamybos apimtis. Dėl to kai kuriose pramonės šakose iš dalies prasidėjo perprodukcija, būdavo dažnai bankrutuojama, tad kapitalistų ir darbo savininkų *klasėje* kilo nesaugus turto svyravimas ir bangavimas, o tai dalį ekonomiškai sugniuždytųjų išmetė į proletariato gretas; dažnai ir staiga prireikdavo nutraukti arba sumažinti darbą, o tai visada skaudžiai pajunta samdomųjų darbininkų klasė" (ten pat, p. 63).

„Skolinti savo darbą reiškia pradėti vergauti; skolinti darbo medžiagą reiškia įtvirtinti savo laisvę. ...Darbas — tai žmogus, priešingai, darbo medžiaga neturi nieko žmogiško" (*Pecqueur*. „Théor. soc. etc.", p. 411—412 [50]).

„*Materialusis* elementas, kuris jokiu būdu negali sukurti turto be kito elemento, *darbo*, savo savininkams įgyja magišką savybę gausėti, tartum jie savo veiksmais jam būtų suteikę šį antrą būtiną elementą" (ten pat).

„Jeigu tarsime, kad kasdieninis darbininko darbas jam duoda vidutiniškai 400 frankų per metus ir kad šios sumos užtenka kiekvienam suaugusiajam pragyventi tenkinant tik svarbiausius poreikius, tai reiškia, kad bet kuris savininkas, gaunantis 2000 frankų pajamų-palūkanų, nuomos mokesčio, buto mokesčio ir t. t. forma, netiesiogiai priverčia dirbti sau 5 žmones; 100 000 frankų rentos reiškia 250 žmonių darbą, o 1 000 000 — 2500 žmonių darbą" (ten pat, p. 412—413). (Taigi 300 milijonų (Luji Pilypas) reiškia 750 000 darbininkų darbą.)

„Žmonių sukurtas įstatymas savininkams suteikė teisę naudotis ir piktnaudžiauti savo nuosavybe, t. y. elgtis kaip tinkamiems su bet kokia darbo medžiaga... Įstatymas jokiu būdu jų neįpareigoja laiku ir visada nuosavybės neturinčiuosius aprūpinti darbu arba jiems visada mokėti pakankamą darbo užmokestį ir t. t." (cit. veik., p. 413). „Visiška laisvė nustatyti gamybos pobūdį, jos apimtį, kokybę, tikslingumą, visiška laisvė naudoti turtus, savo žinioje turėti visokio darbo medžiagas. Kiekvienas turi laisvę keisti savo daiktą kaip tinkamas, atsižvelgdamas tik į savo individualius interesus" (cit. veik., p. 413).

„Konkurencija tik išreiškia laisvą keitimąsi, kuris savo ruožtu yra individualios teisės naudoti visokios gamybos priemones ir jomis piktnaudžiauti tiesioginis ir logiškas padarinys. Šių trijų ekonominių momentų, iš tikrųjų sudarančių vieną visumą,— teisės vartoti ir piktnaudžiauti, mainų laisvės ir neribotos konkurencijos visumą,— padariniai yra tokie: kiekvienas gamina, ką jis nori, kaip nori, kada nori, kur nori; jis gamina gerai arba blogai, per daug arba nepakankamai, per anksti arba per vėlai, per brangiai arba per pigiai; niekas nežino, ar jam pavyks parduoti, kaip jis parduos, kada jis parduos, kur jis parduos, kam jis parduos. Tas pat pasakytina ir apie pirkimą. [XIII] Gamintojas nežino, nei kokie yra poreikiai, nei kokios atsargos, nei kokia yra paklausa, nei pasiūla. Jis parduoda, kada jis nori ir kada gali, kur jis nori, kam jis nori, tokia kaina, kokia jis nori. Visai taip pat jis ir perka. Visur čia jis visada yra atsitiktinumo žaislas, stipresniojo, ne taip suvaržyto, turtingesniojo įstatymo vergas. ...Kai vienoje vietoje trūksta turto, kitoje jo per daug ir jis švaistomas. Vienas gamintojas parduoda daug arba labai brangiai ir gauna didžiulį pelną, o kitas neparduoda nieko arba parduodamas turi nuostolių. ...Pasiūla nieko nežino apie paklausą, o paklausa — apie pasiūlą. Jūs gaminate pasikliaudami vartotojų skoniu ir mada; bet kai jūs pagaminate atitinkamą prekę, vartotojų užgaida jau būna pasikeitusi ir jie jau domisi visai kitokiu gaminiu. ...Dėl viso to neišvengiamai nuolat ir visur bankrutuojama, puoselėjami tušti lūkesčiai, staigiai žlungama ir netikėtai praturtėjama; kyla prekybos krizės, uždaromos įmonės, rinkoje periodiškai būna prekių perteklius arba jų stoka, darbo užmokestis ir pelnas tampa nepastovus ir mažėja; prarandami turtai, laikas ir pastangos arba jie baisiai eikvojami įnirtingos konkurencijos arenoje" (cit. veik., p. 414—416).

Rikardas savo knygoje (žemės renta) teigia: nacijos tėra gamybinės dirbtuvės; žmogus yra vartojimo ir gamybos mašina; žmogaus gyvenimas — kapitalas; ekonominiai dėsniai aklai valdo pasaulį. Rikardui žmonės — niekas, produktas — viskas. Prancūziškojo vertimo 26-ame skyriuje rašoma:

„Žmogui, turinčiam 20 000 frankų kapitalą, kuris jam kasmet duoda 2000 frankų pelno, visiškai nesvarbu, ar jo kapitalas suteikia darbo šimtui ar tūkstančiui žmonių... Argi ne toks pat ir realus nacijos interesas? Jeigu tik nekinta jos grynos realios pajamos, jos renta ir pelnas, tai visai nesvarbu, ar ją sudaro dešimt ar dvylika milijonų žmonių." „Iš tikrųjų", sako ponas de Sismondis (t. II, p. 331), „belieka palinkėti, kad karalius, likęs visai vienas savo saloje, nuolat suktų rankeną ir priverstų automatus atlikti visus Anglijos darbus." [56]

„Šeimininkas, perkantis darbininko darbą tokia žema kaina, kad jos vos užtenka darbininkui patenkinti būtiniausiems poreikiams, nėra atsakingas nei už nepakankamą darbo užmokestį, nei už per ilgą darbo trukmę: jis pats paklūsta įstatymui, kurį jis primeta kitiems... Dėl skurdo kalti ne tiek žmonės, kiek daiktų jėga" (*[Buret]*. Cit. veik., p. 82).

„Anglijoje yra daug vietų, kur gyventojams trūksta kapitalo, kad jie galėtų gerai įdirbti žemę. Didelė Škotijos pietų provincijų vilnos dalis turi atlikti ilgą kelionę blogais sausumos keliais, kad būtų apdorota Jorkšiio grafystėje, kadangi jos gamybos vietoje trūksta kapitalo manufaktūrai įsteigti. Anglijoje yra daug mažų fabrikų miestelių, kurių gyventojams trūksta reikiamo kapitalo, kad jie savo pramonės produktus galėtų nugabenti į tolimas rinkas, kur šie produktai turėtų paklausą ir surastų vartotojus. Čionykščiai pirkliai tėra [XIV] kai kuriuose dideliuose prekybos miestuose gyvenančių turtingesnių pirklių agentai" (*Smith*, t. II, p. 382).

„Kad būtų galima padidinti metinę žemės ir darbo produkto vertę, nėra kitų priemonių kaip pagausinti *gamybos darbininkų skaičių* arba padidinti anksčiau dirbusių *darbininkų darbo našumą*. ...Ir vienu, ir antru atveju beveik visada reikia papildomo kapitalo" (*Smith*, t. II, p. 338).

„Kadangi daiktų prigimčiai būdinga, jog kapitalo *kaupimas* yra būtinas darbo pasidalijimo pirmtakas, tai darbas tegali būti toliau pasidalijamas tik pamažu vis kaupiantis kapitalams. Kuo daugiau atsiranda darbo rūšių, tuo labiau didėja medžiagų kiekis, kurį tas pats asmenų skaičius gali perdirbti; kadangi kiekvieno darbininko užduotis turi būti pamažu vis labiau supaprastinta, tai išrandama daugybė naujų mašinų, kad šios užduotys palengvėtų ir būtų greičiau įvykdytos. Didėjant darbo pasidalijimui, reikia — kad tas pats darbininkų skaičius nuolat turėtų darbo — iš anksto sukaupti tiek pat pragyvenimo reikmenų ir dar daugiau žaliavų, instrumentų bei įrankių, negu jų reikėjo anksčiau, esant mažiau išsivysčiusioms sąlygoms. Kiekvienoje gamybos šakoje darbininkų gausėja didėjant joje darbo pasidalijimui, arba veikiau šis jų gau-

sėjimas ir leidžia jiems šitaip klasifikuotis ir susiskirstyti" (Smith, t. II, p. 193—194).

„Kaip darbo gamybinė jėga negali smarkiai augti pirmiau nėsusikaupus kapitalui, taip ir kapitalo kaupimasis natūraliai skatina šį jos augimą. Kapitalistas, panaudodamas savo kapitalą, nori pagaminti kuo daugiau produktų, tad jis stengiasi kuo tikslingiausiai paskirstyti darbą tarp savo darbininkų ir aprūpinti juos kuo geresnėmis mašinomis. Jo priemonės, kad būtų galima sėkmingai sutvarkyti abu šiuos barus, [XV] priklauso nuo jo kapitalo dydžio ir žmonių skaičiaus, kuriuos šis kapitalas gali aprūpinti darbu. Taigi šalyje ne tik didėja darbo kiekis *didėjant kapitalui*, kuris tą darbą išjudina veikti, bet dėl šio didėjimo tas pats darbo kiekis pagamina daug daugiau produktų" (Smith. Cit. veik., p. 194—195).

Taigi *perprodukcija*.

„Pramonės ir prekybos didesnės gamybinių jėgų kombinacijos... sujungiant gausesnes ir įvairesnes žmonių ir gamtos jėgas stambesnėms įmonėms. Šen bei ten jau esama glaudesnių pagrindinių gamybos šakų tarpusavio ryšių. Antai stambūs fabrikantai bando įsigyti ir dideles žemės valdas, kad bent dalies savo pramonės įmonėms reikiamų žaliavų nereikėtų gauti iš trečių rankų; arba jie su savo pramonės įmonėmis susieja prekybą ne tik dėl to, kad realizuotų savo gaminius, bet ir dėl to, kad pirktų kitokių produktų ir juos parduotų savo darbininkams. Anglijoje, kur pavieniai fabrikantai kartais turi 10 000—12 000 darbininkų... jau neretai pasitaiko tokių įvairių gamybos šakų susivienijimų, vadovaujamų *vieno* asmens, tokių mažesnių valstybių arba provincijų valstybėje. Pavyzdžiui, pastaruoju metu kasyklų prie *Birmingamo* savininkai perima *visą* geležies perdirbimo procesą, kurį anksčiau buvo pasiskirstę įvairūs įmonininkai bei savininkai. Žr. straipsnį „Der bergmännische Distrikt bei Birmingham" žurnale „Deutsche Vierteljahrs Schrift", 1838, Nr. 3[57]. Pagaliau pagausėjusiose stambesnėse akcinėse įmonėse matome, kaip *daugelio* akcininkų piniginė galia plačiai derinama su kitų asmenų mokslo ir technikos žiniomis bei įgūdžiais,— tiems asmenims pavedama atlikti darbus. Todėl kapitalistai įvairiau gali panaudoti savo santaupas, ir net tuo pačiu metu žemės ūkio, pramonės gamybai ir prekybai, dėl to jų interesai tampa kartu įvairesni, [XVI] prieštaravimai tarp žemės ūkio, pramonės ir prekybos sušvelnėja ir susipina. Tačiau net ši lengvinanti galimybė įvairiausiu būdu pelningai įdėti kapitalą turi didinti turtingųjų ir beturčių klasių prieštaravimą" (Schulz. Cit. veik., p. 40—41).

Didžiulis yra pelnas, kurį namų nuomotojai išspaudžia iš skurdo. Buto nuoma yra atvirkščiai proporcinga pramonės skurdui.

Taip pat gaunamos palūkanos iš nuskurdusių proletarų ydų (prostitucija, girtavimas, lupikavimas).

Kapitalų kaupimas didėja, o jų konkurencija mažėja, kai kapitalas ir žemės nuosavybė atsiduria vienose

rankose, taip pat kai kapitalas dėl savo dydžio gali derinti įvairias gamybos šakas.

Abejingumas žmonėms. Dvidešimt Smito loterijos bilietų [58].

Bendrasis ir grynasis Sėjaus pelnas. [XVI]

ŽEMĖS RENTA

[I] *Žemvaldžių teisė* yra kilusi iš plėšikavimo (Say, t. I, p. 136, pastaba). Žemvaldžiai, kaip ir visi žmonės, mėgsta imti derlių ten, kur jie nesėjo, ir jie reikalauja rentos net už natūralų žemės produktą (*Smith*, t. I, p. 99).

„Būtų galima įsivaizduoti, kad žemės renta esanti tik pelnas iš kapitalo, kurį savininkas panaudojo dirvos gerinimui. ...Būna atvejų, kai žemės renta gali iš dalies būti toks pelnas... Bet žemvaldys reikalauja 1) rentos net už nepagerintą žemę, o tai, ką galima laikyti pagerinimo išlaidų palūkanomis arba pelnu, daugiausia tėra šios pradinės rentos priedas, 2) be to, šis pagerinimas ne visada apmokamas iš žemvaldžio fondų, kartais — iš nuomininko fondų; ir vis dėlto, kai norima atnaujinti nuomą, žemvaldys paprastai reikalauja taip padidinti rentą, lyg visi tie pagerinimai būtų apmokėti iš jo paties fondų. 3) Pagaliau kartais jis reikalauja rentos net už tai, ko apskritai žmogus visai neįstengia pagerinti" (*Smith*, t. I, p. 300—301).

Iliustruodamas pastarąjį atvejį, Smitas pateikia pavyzdį — narytžolę (Seekrapp, salicorne),

„jūros augalų rūšį; ją sudeginus, gaunama šarminė druska, kurią galima naudoti gaminant stiklą, muilą ir t. t. Ji auga Didžiojoje Britanijoje, ypač įvairiose Škotijos vietose, bet tik ant uolų, kurios veikiamos atoslūgių ir potvynių (aukštasis potvynis, marée), du kartus per dieną skalaujamos jūros bangų ir kurių produktas, vadinasi, niekada nebuvo pagausintas žmogaus darbo. Vis dėlto savininkas, turintis tokį žemės sklypą, kuriame auga šios rūšies augalas, reikalauja tokios pat rentos, kaip ir už javais apsėtą dirvą. Netoli Šetlando salų jūra labai žuvinga. Didelė jų gyventojų dalis [II] gyvena iš žvejybos. Tačiau, kad iš jūros produktų būtų galima gauti naudos, pajūryje reikia turėti pastogę. Čia žemės renta proporcinga ne tam, ką nuomininkas gali gauti

iš žemės, bet tam, ką jis gali gauti iš žemės ir jūros kartu" (Smith, t. I, p. 301—302).

„Žemės rentą galima laikyti *gamtos jėgų* produktu,— tų gamtos jėgų naudojimą savininkas skolina nuomotojui. Šis produktas būna didesnis ar mažesnis priklausydamas nuo gamtos jėgos dydžio, kitaip tariant, nuo didesnio ar mažesnio natūralaus arba dirbtinio žemės derlingumo. Tai gamtos produktas, kuris lieka atėmus arba subalansavus visa tai, ką galima laikyti žmogaus darbu" (Smith, t. II, p. 377—378).

„Vadinasi, *žemės renta,* laikoma kaina, kuri mokama už žemės naudojimą, yra, žinoma, *monopolinė kaina.* Ji toli gražu nėra proporcinga žemės pagerinimams, kuriuos yra atlikęs žemės savininkas, arba tam, ką jis turi gauti, kad nepatirtų nuostolių, bet ji proporcinga tam, ką gali duoti nuomininkas, neturėdamas nuostolių" (Smith, t. I, p. 302).

„Iš trijų svarbiausių klasių žemvaldžių klasė yra ta, kuri savo pajamas gauna nedirbdama ir nesirūpindama, kuriai pajamos, taip sakant, ateina savaime, be jokio sumanymo ar plano" (Smith, t. II, p. 161).

Jau esame girdėję, kad žemės rentos dydis priklauso nuo didesnio ar mažesnio dirvos *derlingumo.*

Kitas ją lemiantis momentas yra *padėtis.*

„Renta keičiasi priklausydama nuo dirvos *derlingumo,* nepaisant, koks būtų jos produktas, ir priklausydama nuo žemės sklypo *padėties,* nepaisant, koks būtų dirvos derlingumas" (Smith, t. I, p. 306).

„Jeigu žemės plotai, kasyklos, žvejybos rajonai yra vienodo našumo, tai jų produktas priklausys nuo to, kokio dydžio kapitalai panaudojami jų kultūrinimui bei eksploatacijai, taip pat nuo labiau [III] ar mažiau vykusio kapitalų panaudojimo. Jeigu kapitalai vienodi ir vienodai sumaniai panaudojami, tai produktas bus proporcingas natūraliam žemės plotų, žvejybos rajonų ir kasyklų našumui" ([Smith], t. II, p. 210).

Šie Smito teiginiai svarbūs todėl, kad jie, esant vienodiems gamybos kaštams ir vienodam kapitalų dydžiui, žemės rentą aiškina didesniu ar mažesniu žemės derlingumu. Taigi jie aiškiai įrodo, kaip iškraipomos politinės ekonomijos sąvokos,— žemės derlingumas paverčiamas žemvaldžio savybe.

Tačiau dabar panagrinėkime, kaip žemės renta formuojasi tikruose santykiuose.

Žemės rentą nustato *nuomininko* ir *žemvaldžio kova.* Visur politinė ekonomija mums rodo, kad ji priešišką interesų prieštaravimą, kovą, karą pripažįsta visuomenės organizacijos pagrindu.

Pažvelkime, kokie yra žemvaldžių ir nuomininkų santykiai.

„Susitariant dėl nuomojimo sąlygų, žemvaldys kiek galėdamas stengiasi nepalikti nuomininkui daugiau, negu jam užtektų padengti kapitalą, kurį jis išleidžia sėklai, sumokėti už darbą, gyvuliams ir kitokiam inventoriui pirkti bei išlaikyti, ir, be to, gauti tame rajone įprastą pelną iš nuomos. Aišku, kad tai yra mažiausia dalis, kuria nuomininkas gali tenkintis, nepatirdamas nuostolių, o žemvaldys retai kada yra linkęs jam daugiau palikti. Visa, kas nuo šio produkto arba jo kainos lieka daugiau negu ta dalis, kad ir koks būtų šis likutis, savininkas stengiasi pasilikti sau kaip žemės rentą — didžiausią, kokią nuomininkas gali mokėti esant dabartinei žemės būklei. [IV] Šį perteklių visada galima laikyti natūralia žemės renta, arba renta, už kurią paprastai išnuomojama dauguma žemės plotų" (*Smith*, t. I, p. 299—300).

„Žemvaldžiai,— sako Sėjus,— prieš nuomininkus naudoja tikrą monopolį. Jų prekės, žemės, paklausa gali nepaliaujamai plėstis, bet jų prekės kiekis pasiekia tam tikrą ribą. ... Žemvaldžio ir nuomininko sudaromas sandėris visuomet yra kuo naudingesnis pirmajam... Be tos naudos, kurią žemvaldys gauna iš daiktų prigimties, jis dar turi naudos dėl savo padėties, dėl didesnio turto, kredito, pagarbos; jau vien pirmosios naudos pakanka, kad visuomet jis *vienas* galėtų pelnytis iš palankių sąlygų, susijusių su žeme. Kanalo iškasimas, kelio nutiesimas, to rajono gyventojų gausėjimas ir gerovės kilimas visada padidina nuomą. ...Tiesa, nuomininkas pats savo lėšomis gali pagerinti žemę, bet iš to kapitalo jis turi naudos tik nuomos laikotarpiu, o jai pasibaigus, panaudotas kapitalas atitenka žemvaldžiui; nuo šio momento žemvaldys gauna palūkanas nieko neavansavęs, nes dabar atitinkamai padidėja nuoma" (*Say*, t. II, p. 142—143).

„Todėl žemės renta, laikoma kaina, kuri mokama už naudojimąsi žeme, yra paprastai aukščiausia kaina, kurią nuomininkas įstengia mokėti esant dabartinei žemės būklei" (*Smith*, t. I, p. 299).

„Dėl to žemės renta už naudojimąsi jos paviršiumi dažniausiai sudaro... trečdalį viso produkto ir dažniausiai yra pastovi bei nuo atsitiktinių derliaus svyravimų [V] nepriklausoma renta" (*Smith*, t. 1, p. 351). „Ši renta retai kada būna mažesnė negu ketvirtadalis viso produkto" (ten pat, t. II, p. 378).

Žemės renta gali būti mokama ne už visas prekes. Pavyzdžiui, kai kuriose vietovėse žemės renta nemokama už akmenis.

„Paprastai į rinką galima gabenti tik tiek žemės produktų,— dalį žemės produkto,— kurių įprastinės kainos užtenka, kad būtų padengtas kapitalas, kurio reikia transportavimui, ir gautas įprastas to kapitalo pelnas. Jeigu kaina yra didesnė, negu jos reikia čia minėtiems dalykams, tai perteklius, žinoma, atitenka žemės rentai. Jeigu kainos tik užtenka, tai prekė gali būti nugabenta į rinką, bet jos nepakanka, kad žemės savininkui būtų sumokėta žemės

renta. Ar kaina bus didesnė negu pakankama ar nebus tokia,— tai priklausys nuo paklausos" (Smith, t. I, p. 302—303).

„Žemės renta *prekių kainos* dalį sudaro visai *kitaip* negu darbo užmokestis ir kapitalo pelnas. *Didelė ar maža darbo užmokesčio ir pelno norma* yra aukštos ar žemos prekių kainos *priežastis*, o didelė ar maža žemės rentos norma yra kainos *padarinys*" (*Smith*, t. I, p. 303—304).

Prie *produktų*, kurie visada teikia *žemės rentą*, priklauso *maisto produktai*.

„Kadangi žmonės, kaip ir visi gyvuliai, dauginasi priklausomai nuo savo turimų egzistavimo priemonių, tai visada yra didesnė ar mažesnė maisto produktų paklausa. Už maisto produktus visuomet galima pirkti didesnį ar mažesnį [VI] darbo kiekį, ir visada atsiras žmonių, norinčių ką nors veikti, kad gautų maisto produktų. Tiesa, darbas, už kurį galima pirkti maisto produktų, ne visuomet yra *lygus* darbui, kuris, turėdamas tuos produktus, galėtų egzistuoti, jeigu jie būtų taupiai paskirstyti, o taip yra dėl to, kad kartais būna per didelis darbo užmokestis. Tačiau už maisto produktus visada galima pirkti tokį darbo kiekį, kurį įmanoma išlaikyti atsižvelgiant į normą, pagal kurią šalyje ta darbo rūšis paprastai išsilaiko. Žemė beveik visomis galimomis aplinkybėmis išaugina daugiau maisto, negu jo reikia išlaikyti visam darbui, kuris gamina tuos maisto produktus ir gabena į rinką. To maisto perteklius visuomet didesnis, negu jo reikia, kad būtų galima pelningai atgaminti kapitalą, kuris šį darbą išjudina veikti. Taigi visuomet dar lieka kas nors, kad būtų galima sumokėti rentą žemvaldžiui" (Smith, t. I, p. 305—306). „Žemės rentos kilmė pirmiausia yra susijusi ne tik su maisto produktais; bet ir iš kitų žemės produktų vėliau ėmus gauti rentą, šį vertės priedą prie rentos prideda darbo galios didėjimas, kad būtų gaminami maisto produktai įdirbant žemę ir ją gerinant" (Smith, t. I, p. 345). „Vadinasi, žmonėms reikiamų maisto produktų visada yra tiek, kad galima sumokėti žemės rentą" (t. I, p. 337). „Šalių gyventojų skaičius yra proporcingas ne tam šių šalių produktui, iš kurio jie gali būti aprengti ir apgyvendinti, bet tam jų produktui, iš kurio jie gali būti išmaitinti" (Smith, t. I, p. 342).

„Du didžiausi žmonių poreikiai po maisto yra drabužiai ir apšildomas butas. Šiuos poreikius tenkinantys daiktai dažniausiai duoda žemės rentą, bet ne visuomet būtinai" (ten pat, t. I, p. [337—]338). [VI]

[VIII] Dabar pažvelkime, kaip žemvaldžiai naudojasi visais visuomenės privalumais.

1) „Žemės renta didėja gausėjant gyventojų"[59] (Smith, t. I, p. 335).

2) Mes jau iš Sėjaus esame girdėję, kaip didėja žemės renta tiesiant geležinkelius ir t. t., gerinant susisiekimo priemones, jas darant saugesnes bei jas plečiant.

3) „Visokio visuomenės gyvenimo sąlygų gerinimo tikslas yra arba *tiesiogiai* ar *netiesiogiai* padidinti žemės rentą, pagausinti savininkų realųjį turtą, t. y. padidinti jų galią pirkti svetimą darbą arba jo produktą. ...Žemių gerinimo ir įdirbimo kultūros plėtimas tam tiesiog padeda. Savininkui tenkanti produkto dalis būtinai didėja didėjant produktui. ...Šios rūšies žaliavų realių kainų kilimas, pavyzdžiui, galvijų kainos kilimas, irgi turi tendenciją tiesiogiai didinti žemės rentą, ir dar didesne proporcija. Padidėjus realiajai produkto vertei, būtinai padidėja ne tik žemvaldžio dalies reali vertė, reali galia, kurią jam suteikia ši svetimo darbo dalis, bet taip pat padidėja žemvaldžiui tenkanti visuminio produkto dalis. Pakilus realiajai šio produkto kainai, nebereikia didesnio darbo, kad būtų gaminamas šis produktas ir kad būtų susigrąžintas panaudotas kapitalas bei gautas įprastas jo pelnas. Taigi liekanti produkto dalis, kuri priklauso žemvaldžiui, bus daug didesnė už ankstesnę, palyginti su visu produktu" (Smith, t. II, p. 157—159).

[IX] Didesnė žaliavos paklausa ir todėl jos vertės didėjimas iš dalies gali būti gyventojų gausėjimo ir jų poreikių didėjimo padarinys. Tačiau kiekvienas naujas išradimas, kiekvienas naujas iki šiol visai arba mažai pramonės vartotos žaliavos panaudojimas didina žemės rentą. Pavyzdžiui, atsiradus geležinkeliams, garlaiviams ir t. t., nepaprastai padidėjo akmens anglies kasyklų renta.

Be šios naudos, kurią žemvaldys gauna iš pramonės, atradimų, darbo, pamatysime dar ir kitokią naudą.

4) „Darbo gamybinės jėgos pagerinimo būdai, kurių tiesioginis tikslas yra mažinti pramonės gaminių realiąją kainą, netiesiogiai didina realiąją žemės rentą. Žemvaldys į pramonės gaminius iškeičia būtent tą savo žaliavų dalį, kuri lieka jo paties nepanaudota, arba šios dalies kainą. Visa, kas mažina pramonės gaminių realiąją kainą, didina žemės ūkio produktų realiąją kainą. Nuo šiol tas pats žaliavų kiekis atitinka didesnį pramonės gaminių kiekį, ir žemvaldys gali susidaryti sau daugiau patogumų, įsigyti brangenybių bei prabangos daiktų" (Smith, t. II, p. 159).

Tačiau yra naivu, kai Smitas iš to, kad žemvaldys naudojasi visais visuomenės privalumais, [X] daro išvadą (t. II, p. 161), jog žemvaldžio interesai visada sutampa su visuomenės interesais. Pasak politinės ekonomijos, įsigalėjus privatinei nuosavybei, atskiro žmogaus suinteresuotumas visuomene yra tiesiog priešingas visuomenės suinteresuotumui žmogumi, kaip palūkininko suinteresuotumas švaistytoju visai netolygus švaistytojo suinteresuotumui.

Mes tik prabėgomis paminėsime žemvaldžio troškimą turėti monopolį kitų šalių žemės nuosavybės atžvilgiu,— dėl to, pavyzdžiui, yra atsiradę grūdų įstatymai. Čia taip pat neaptarsime viduramžių baudžiavos, kolonijų vergijos, Didžiosios Britanijos valstiečių, samdomųjų žemės ūkio darbininkų skurdo. Laikysimės pačios politinės ekonomijos teiginių.

1) Žemvaldžiui rūpi visuomenės gerovė,— taip teigia politinė ekonomija; jam rūpi, kad gausėtų gyventojų, plėstųsi pramonės gamyba, daugėtų visuomenės poreikių, žodžiu, kad didėtų turtas, o šis didėjimas, kaip matyti iš mūsų ankstesnio nagrinėjimo, yra tolygus skurdo ir pavergimo didėjimui. Didėjančios butų nuomos ir skurdo santykis rodo žemvaldžio suinteresuotumą visuomene, nes, didėjant butų nuomai, didėja žemės renta, palūkanos už žemę, ant kurios stovi namas.

2) Anot pačių ekonomistų, žemvaldžių interesai yra priešiški nuomininkų interesams, vadinasi, jau didelei visuomenės daliai [60].

[XI] 3) Kadangi žemvaldys gali reikalauti iš nuomininko tuo didesnės rentos, kuo mažesnį darbo užmokestį moka nuomininkas, ir kadangi nuomininkas tuo labiau mažina darbo užmokestį, kuo didesnės žemės rentos reikalauja savininkas, tai žemvaldžio interesai tiesiog priešiški žemės ūkio samdinių interesams, kaip pramonės įmonės savininko — savo darbininkams. Žemvaldys darbo užmokestį irgi mažina iki minimumo.

4) Kadangi, realiai sumažinus pramonės gaminių kainas, padidėja žemės renta, tai žemės savininkas tiesiogiai suinteresuotas pramonės darbininkų darbo užmokesčio mažinimu, konkurencija tarp kapitalistų, perprodukcija, visomis pramonės sukeliamomis negandomis.

5) Žemvaldžio interesai toli gražu nesutampa su visuomenės interesais, jie priešiški nuomininkų, žemės ūkio samdinių, pramonės darbininkų ir kapitalistų interesams, ir netgi vieno žemvaldžio interesai nesutam-

pa su kito žemvaldžio interesais dėl konkurencijos, kurią dabar apžvelgsime.

Apskritai stambiosios žemės nuosavybės santykis su smulkiąja yra toks, koks stambiojo kapitalo — su smulkiuoju. Tačiau šičia esama dar ypatingų aplinkybių, dėl kurių būtinai kaupiasi stambioji žemės nuosavybė ir ji pasiglemžia smulkiąją žemės nuosavybę.

[XII] 1) Niekur taip nesumažėja santykiškas darbininkų ir darbo įrankių skaičius, palyginti su fondų dydžiu, kaip privačioje žemdirbystėje. Taip pat niekur taip nepadidėja visokio išnaudojimo, gamybos kaštų taupymo ir sumanaus darbo paskirstymo galimybė, palyginti su fondų dydžiu, kaip privačioje žemdirbystėje. Žemės sklypas gali būti ir visai mažas, bet jame reikalingų tokių padargų, kaip plūgas, pjūklas ir t. t., turi būti atitinkamas skaičius, kurio jau nebegalima labiau sumažinti, o žemės valdos dydis gali būti dar labiau sumažintas.

2) Stambusis žemės savininkas kaupia palūkanas iš kapitalo, kurį nuomininkas sunaudojo žemei pagerinti. Smulkusis žemės savininkas turi sunaudoti savo kapitalą. Taigi jis negauna viso šio pelno.

3) Kiekvienas visuomeninis pagerinimas naudingas stambiajam žemvaldžiui, o smulkiajam savininkui jis kenkia, kadangi iš pastarojo jis reikalauja vis daugiau grynų pinigų.

4) Reikia aptarti dar du konkurencijai svarbius dėsnius:

α) Žmonių maisto produktų gamybai naudojamų žemės sklypų renta reguliuoja daugumos kitų dirbamų žemių rentą (Smith, t. I, p. 331).

Pagaliau tokius maisto produktus, kaip galvijų mėsa ir t. t., gali gaminti tik stambusis žemvaldys. Taigi stambioji žemės nuosavybė reguliuoja kitų žemės sklypų rentą ir ją gali sumažinti iki minimumo.

Tuomet smulkusis, pats dirbantis žemės savininkas stambaus žemvaldžio atžvilgiu atsiduria tokioje padėtyje, kaip *savo* įrankius turintis amatininkas fabrikanto atžvilgiu. Smulkusis žemės savininkas tampa paprastu

darbo įrankiu. [XVI] Smulkusis žemės savininkas visai netenka žemės rentos, geriausiu atveju jam lieka jo kapitalo palūkanos ir jo darbo užmokestis, nes dėl konkurencijos žemės renta gali taip sumažėti, kad ji tebus ne paties žemvaldžio panaudoto kapitalo palūkanos.

β) Mes tarp kita ko jau esame girdėję, kad, esant vienodam žemės sklypų derlingumui, kasyklų ir žvejybos vietų turtingumui ir vienodai sumaniai juos eksploatuojant, produktas yra proporcingas kapitalo dydžiui. Taigi laimi stambusis žemvaldys. Taip pat esant vienodiems kapitalams produktas proporcingas derlingumui. Vadinasi, esant vienodiems kapitalams laimi derlingesnės žemės savininkas.

γ) „Apie kokią nors kasyklą apskritai galima pasakyti, kad ji naši arba nenaši, atsižvelgus į tam tikros apimties darbu iš jos gaunamą didesnį ar mažesnį mineralų kiekį, negu tuo pačiu darbu galima jų gauti iš daugelio kitų tos pačios rūšies kasyklų" (Smith, t. I, p. 345—346). „Našiausioje kasykloje iškasamos anglies kaina reguliuoja visų kitų kaimyninių kasyklų anglies kainą. Abu — ir žemvaldys, ir įmonininkas — supranta, kad vienas jų gaus tvirtesnę rentą, kitas — tvirtesnį pelną, jeigu jie produktą parduos žemesne kaina negu kaimynai. Dabar kaimynai yra priversti parduoti ta pačia kaina, nors jie tam turi mažiau galimybių, nors ši kaina kaskart vis mažėja ir jie kartais netenka visos rentos bei viso pelno. Tada kai kurias kasyklas visai liaujamasi eksploatuoti, kitos nebeduoda rentos ir jas toliau eksploatuoti gali tik pats žemvaldys" (Smith, t. I, p. 350). „Atradus Peru kasyklas, dauguma Europos sidabro kasyklų buvo apleistos. ...Tas pat atsitiko Kubos ir San Domingo kasykloms ir net senosioms Peru kasykloms, atradus Potosi telkinius" (t. I, p. 353).

Visa tai, ką Smitas čia kalba apie kasyklas, daugmaž tinka apskritai žemės nuosavybei.

δ) „Reikia pasakyti, kad įprasta žemės rinkos kaina visuomet priklauso nuo įprastos palūkanų normos... Jeigu žemės renta taptų kur kas mažesnė už palūkanas, tai niekas nenorėtų pirkti žemės, o tai savo ruožtu greitai sumažintų įprastą žemės rinkos kainą. Priešingai, jeigu žemės rentos nauda būtų daug didesnė negu palūkanos, tai visi norėtų pirkti žemės, o dėl to irgi greitai vėl sugrįžtų įprasta jos rinkos kaina" (*[Smith]*, t. II, p. 367—368).

Iš šio žemės rentos ir palūkanų santykio išplaukia, kad žemės renta turi vis labiau mažėti, tad galiausiai tik turtingiausi žmonės galės pragyventi iš žemės rentos. Taigi konkurencija tarp nenuomojančių žemval-

džių vis didėja, dalis jų žlunga. Vėl kaupiama stambioji žemės nuosavybė.

[XVII] Šios konkurencijos tolesnis padarinys yra toks, kad didelė žemės nuosavybės dalis atitenka kapitalistams ir kapitalistai šitaip tampa dar ir žemvaldžiais, kaip ir apskritai smulkesnieji žemvaldžiai jau yra daugiau tik kapitalistai. Taip pat dalis stambiosios žemės nuosavybės kartu tampa industrine.

Taigi galiausias rezultatas yra toks, kad išnyksta skirtumas tarp kapitalisto ir žemvaldžio, tad iš viso belieka tik dvi gyventojų klasės — darbininkų klasė ir kapitalistų klasė. Dėl to, kad žemės nuosavybė patenka į prekybos apyvartą, kad žemės nuosavybė pavirsta preke, galiausiai sužlunga senoji aristokratija ir susiformuoja finansinė aristokratija.

1) Sentimentalioms ašaroms, kurias dėl to lieja romantika [61], mes nepritariame. Ji nuolat painioja niekšiškumą, susijusį su *žemės pirkimo bei pardavimo machinacijomis* [62], ir visai protingą, privatinės nuosavybės sąlygomis būtiną ir pageidautiną padarinį, kuris glūdi *privatinės* žemės *nuosavybės pirkimo bei pardavimo machinacijose*. Pirma, feodalinė žemės nuosavybė jau dėl savo esmės yra machinacijoms pajungta žemė, kuri žmogui susvetiminta, ir dėl to jam priešinga žemė, suasmeninta nedaugelio didelių ponų.

Jau esant feodalinei žemėvaldai žmogus turi paklusti žemei kaip svetimai jėgai. Baudžiauninkas yra žemės priedas. Taip pat ir majorato savininkas, pirmagimis sūnus, priklauso žemei. Žemė jį paveldi. Apskritai privatinės nuosavybės įsigalėjimas pirmiausia yra susijęs su žemės nuosavybe, pastaroji yra privatinės nuosavybės pagrindas. Tačiau esant feodalinei žemėvaldai bent jau ponas *atrodo esąs* žemės nuosavybės karalius. Taip pat dar yra artesnio santykio tarp savininko ir žemės iliuzija negu paprasto *daiktiško* turto santykis. Žemės valda įgyja individualių savo savininko bruožų: ji turi jo rangą, būna barono arba grafo žemė, turi jo privilegijų, jo jurisdikciją, politinius jo ryšius ir t. t. Žemės valda atrodo esanti neorganinis

savo savininko kūnas. Todėl yra tokia patarlė: *nulle terre sans maître* *; čia nusakyta kilmingumo ir žemėvaldos suaugimas. Žemėvaldos viešpatavimas taip pat nesireiškia tiesiog kaip pliko kapitalo viešpatavimas. Žemvaldžių santykis su žemės nuosavybe veikiau yra lyg jų santykis su savo tėvyne. Tai siauras nacionalizmas.

[XVIII] Feodalinė žemės nuosavybė taip pat suteikia savo savininkui vardą, kaip karalystė — savo karaliui. Jo genealogija, jo giminės istorija ir t. t.,— visa tai individualizuoja jo žemės nuosavybę, ją iš tikrųjų paverčia jo gimine, ją suasmenina. Jam priklausančią žemę dirbantieji taip pat nėra *padieniai darbininkai*, o būdami baudžiauninkai, jie patys iš dalies yra jo nuosavybė, iš dalies jų santykiai su juo yra pagarbos, valdinių ir prievolių atlikėjų santykiai. Dėl to žemvaldžio padėtis jų atžvilgiu yra tiesiog politinė ir dar turi *emocionalumo* bruožų. Papročiai, charakteris ir t. t. įvairiose valdose yra skirtingi ir atrodo tartum suaugę su žemės sklypu, o vėliau su žemės sklypu žmogų sieja ne jo charakteris, ne jo individualybė, bet vien tik jo piniginė. Pagaliau feodalinis žemvaldys nesistengia iš savo žemės nuosavybės gauti kuo didžiausią naudą. Atvirkščiai, jis sunaudoja viską, kas čia yra, o naujų lėšų gavimo rūpesčius ramiai perleidžia baudžiauninkams ir nuomininkams. Tai *bajoriškas* požiūris į žemės nuosavybę,— toks požiūris žemės savininkui suteikia romantišką aureolę.

Būtinai reikia, kad ši iliuzija būtų išsklaidyta, kad žemės nuosavybė, privatinės nuosavybės šaknys, visiškai patektų į privatinės nuosavybės judėjimą ir taptų preke, kad savininko įsigalėjimas kaip tikras privatinės nuosavybės, kapitalo, įsigalėjimas neturėtų jokio politinio atspalvio, kad savininkų ir darbininkų santykiai būtų laikomi išnaudotojų ir išnaudojamųjų santykiais, kaip juos apibūdina politinė ekonomija, kad būtų panaikinti visi asmeniški savininko ir jo nuosa-

* *— nėra žemės be pono. Red.*

vybės santykiai, o pastaroji taptų tik *daiktišku*, materialiniu turtu, kad vietoj garbingos santuokos su žeme įsigalėtų santuoka iš išskaičiavimo ir kad žemė, kaip ir žmogus, būtų sumenkinta ir įgytų verteivišką vertę. Būtinai reikia, kad tai, kas yra žemės nuosavybės šaknys,— nešvarus savanaudiškumas,— taip pat pasirodytų ir cinišku savo pavidalu. Būtinai reikia, kad nepaslankus monopolis virstų judriu ir neramiu monopoliu, konkurencija, kad dykinėtojų mėgavimasis kitų kruvino prakaito vaisiais virstų gyva prekyba jais. Pagaliau būtinai reikia, kad, esant šiai konkurencijai, žemės nuosavybė, turėdama kapitalo formą, priverstų paklusti sau ir darbininkų klasę, ir pačius savininkus, kuriuos sužlugdo arba iškelia kapitalo judėjimo dėsniai. Tad viduramžių patarlę: nulle terre sans seigneur * turi pakeisti naujų laikų patarlė: l'argent n'a pas de maître **,— čia nusakyta visa negyvos medžiagos galia žmogui.

[XIX] 2) Kalbant apie ginčą dėl žemės valdų dalijimo ar nedalijimo reikia štai ką pasakyti.

Žemės valdų dalijimas neigia *stambųjį* žemės nuosavybės *monopolį*, jį panaikina, bet tik taip, kad šiam monopoliui suteikia *visuotinį pobūdį*. Žemės valdų dalijimas nepanaikina monopolio pagrindo — privatinės nuosavybės. Jis nukreiptas prieš esamą monopolio egzistavimo formą, bet ne prieš jo esmę. Dėl to jis tampa privatinės nuosavybės dėsnių auka. Žemės valdų dalijimas kaip tik atitinka konkurencijos procesą pramonės srityje. Nepaisant ekonominių šio įrankių pasidalijimo ir darbo išsklaidymo minusų (tai reikia skirti nuo darbo pasidalijimo: čia darbas nepasidalijamas daugelio, bet tas pats darbas yra kiekvieno atliekamas atskirai, tas pats darbas pakartojamas daugelį kartų), šis dalijimas, kaip ir ta konkurencija, vėl būtinai virsta kaupimu.

Taigi ten, kur žemės valdos dalijamos, nelieka nieko kita, kaip grįžti prie dar bjauresnio monopolio arba

* — nėra žemės be senjoro. *Red.*
** — pinigai neturi pono. *Red.*

paneigti, panaikinti patį žemės valdų dalijimą. Tačiau tai nėra grįžimas prie feodalinės žemėvaldos, o yra apskritai žemės privatinės nuosavybės panaikinimas. Pirmasis monopolio panaikinimas visada reiškia, kad jam suteikiamas visuotinis pobūdis, išplečiama jo egzistencija. Kuo platesnę ir kuo daugiau apimančią egzistavimo formą įgijusio monopolio panaikinimas yra visiškas jo sunaikinimas. Žemei pritaikyta asociacija ekonominiu požiūriu turi stambiosios žemės nuosavybės privalumų ir pirmąkart įgyvendina pradinę dalijimo tendenciją — būtent lygybę; be to, asociacija protingai, jau nesigriebdama baudžiavos, kilmingųjų valdžios ir naivios nuosavybės mistikos, atkuria nuoširdų žmogaus santykį su žeme: žemė nustoja buvusi verteivystės objektu ir laisvo darbo bei laisvo naudojimosi dėka vėl tampa tikra asmenine žmogaus nuosavybe. Didelis žemės dalijimo privalumas yra toks, kad čia dėl nuosavybės dauguma, jau negalėdama ryžtis baudžiaviškai vergijai, žlunga kitaip negu pramonėje.

O dėl stambiosios žemės nuosavybės, tai jos gynėjai visuomet sofistiškai sutapatindavo stambiosios žemdirbystės ekonominius pranašumus su stambiąja žemės nuosavybe, tartum kaip tik ne dėl nuosavybės panaikinimo šie pranašumai iš dalies [XX] kuo labiau išsiplėstų, iš dalies pirmąkart būtų naudingi visuomenei. Jie taip pat kritikavo smulkiųjų žemės savininkų verteiviškumą, tartum pačiai stambiajai žemės nuosavybei, jau turinčiai feodalinę formą, nebūtų būdingas dar neišryškėjęs verteiviškumas,— nekalbant jau apie naujųjų laikų formas Anglijoje, kur žemvaldžio feodalizmas yra susipynęs su nuomininko verteiviškumu bei pramonine jo veikla.

Kaip stambioji žemės nuosavybė gali atremti priekaištą, kurį žemės valdų dalijimas jai daro dėl monopolio, kadangi ir dalijimas remiasi privatinės nuosavybės monopoliu, taip žemės valdų dalijimas gali atremti stambiosios žemės nuosavybės priekaištą dėl dalijimo, nes ir čia yra įsigalėjęs dalijimas — tik nelanks-

čia, sustingusia forma. Privatinė nuosavybė apskritai remiasi dalijimu.

Tarp kita ko, kaip žemės valdų dalijimas grąžina prie stambiosios žemės nuosavybės — turto kapitalo forma, taip feodalinė žemės nuosavybė būtinai turi būti dalijama arba bent patekti į kapitalistų rankas, kad ir kaip ji to vengtų bei nuo to išsisukinėtų.

Taip yra todėl, kad stambioji žemėvalda, kaip matome Anglijoje, didžiąją gyventojų dalį stumia į pramonę ir visiškai nuskurdina savo pačios darbininkus. Vadinasi, ji pažadina ir didina savo priešo — kapitalo, pramonės galią, permesdama į kitą pusę šalies varguomenę ir visą veiklą. Stambioji žemėvalda didžiąją šalies dalį daro industrinę, taigi ją paverčia stambiosios žemės nuosavybės priešininke. Pramonė, įgijusi didelę galią, kaip dabar yra Anglijoje, stambiąją žemėvaldą ilgainiui priverčia išleisti iš savo rankų monopolį užsienio atžvilgiu ir ją įtraukia į konkurenciją su užsienio žemės nuosavybe. Įsigalėjus pramonei, žemėvalda galėjo garantuoti sau feodalinę didybę tik remdamasi monopoliu užsienio atžvilgiu, kad šitaip galėtų apsisaugoti nuo bendrų prekybos dėsnių, prieštaraujančių feodalizmo esmei. Kartą įtraukta į konkurenciją, žemės nuosavybė paklūsta konkurencijos dėsniams kaip bet kuri kita prekė, esanti konkurencijos sferoje. Žemės nuosavybė tampa nepastovi, čia mažėja, čia didėja, pereina iš rankų į rankas, ir joks įstatymas negali jos išlaikyti nedaugelio jai skirtose rankose. [XXI] Tiesioginis padarinys yra išsisklaidymas tarp daugelio savininkų, bet visais atvejais paklūstama pramoninio kapitalo galiai.

Pagaliau stambioji žemės nuosavybė, kuri kaip nors išsilaikė jėga ir šalia savęs sukūrė galingą pramonę, sukelia krizę dar greičiau negu žemės valdų dalijimas, kuriam esant pramonės galia visada būna antraeilė.

Stambioji žemėvalda, kaip matome Anglijoje, jau neteko feodalinio pobūdžio ir įgijo industrinį pobūdį, kadangi ji nori gauti kuo daugiau pinigų. Savininkui ji duoda kuo didžiausią žemės rentą, nuomininkui — kuo

didžiausią jo kapitalo pelną. Dėl to žemės ūkio darbininkams darbo užmokestis sumažintas iki minimumo, o nuomininkų klasė žemės nuosavybės sferoje jau atstovauja pramonės ir kapitalo galiai. Dėl konkurencijos su užsieniu žemės renta dažniausiai nustoja būti savarankiškas savininko pajamų šaltinis. Didelė žemvaldžių dalis turi pereiti į nuomininkus, kurie iš dalies nusmunka ir tampa proletarais. Antra vertus, daugelis nuomininkų įsigyja žemės nuosavybę, nes stambieji žemvaldžiai, lengvai gaudami pajamų, dažniausiai būna linkę švaistyti lėšas ir nebetinka vadovauti stambiajam žemės ūkiui, o iš dalies jie neturi nei kapitalo, nei gebėjimo, kad galėtų naudoti žemę. Taigi dalis jų irgi visai sužlugdomi. Pagaliau jau iki minimumo sumažintas darbo užmokestis turi būti dar labiau mažinamas, kad būtų galima atsispirti naujai konkurencijai. Tai būtinai skatina revoliuciją.

Žemės nuosavybė turėjo plėtotis abiem būdais, kad abiem atvejais neišvengiamai žlugtų, kaip ir pramonė turėjo žlugti monopolio ir konkurencijos forma, kad išmoktų tikėti žmogumi. [XXI]

[SUSVETIMĖJĘS DARBAS IR PRIVATINĖ NUOSAVYBĖ]

[XXII] Mes rėmėmės politinės ekonomijos prielaidomis. Mes pritarėme jos terminijai ir dėsniams. Mes pripažinome privatinę nuosavybę, darbo, kapitalo ir žemės atsiskyrimą, taip pat darbo užmokesčio, kapitalo pelno ir žemės rentos atsiskyrimą, pripažinome darbo pasidalijimą, konkurenciją, mainomosios vertės sąvoką ir t. t. Vadovaudamiesi pačia politine ekonomija, jos pačios žodžiais esame parodę, kad darbininkas nusmunka ir pavirsta preke, be to, menkiausia preke, kad darbininko skurdas yra tiesiog * proporcingas jo produkcijos galiai ir dydžiui, kad būtinas konkurencijos rezultatas yra kapitalo sukaupimas nedaugelio rankose, taigi atkuriamas dar baisesnės formos monopolis ir pagaliau išnyksta skirtumas tarp kapitalisto ir žemės rentininko, kaip jis išnyksta tarp žemdirbio ir pramonės darbininko, o visa visuomenė turi suskilti į dvi klases: į *savininkų* klasę ir nuosavybės neturinčių *darbininkų* klasę.

Politinė ekonomija remiasi privatinės nuosavybės faktu. Ji mums neaiškina šios nuosavybės. Tikrąjį *materialinį* privatinės nuosavybės procesą politinė ekonomija nusako bendromis, abstrakčiomis formulėmis, kurios paskui jai galioja kaip *dėsniai*. Tų dėsnių ji *nesuvokia*, t. y. ji neįrodo, kaip jie išplaukia iš priva-

* Originale apsirikus parašyta: atvirkščiai. *Red.*

tinės nuosavybės esmės. Politinė ekonomija mums neišaiškina, dėl kokių priežasčių atsiskiria vienas nuo kito darbas ir kapitalas, kapitalas ir žemė. Pavyzdžiui, kai ji nustato darbo užmokesčio ir kapitalo pelno santykį, kapitalisto interesas jai yra paskutinė priežastis, t. y. ji pripažįsta tai, ką ji turi suformuluoti. Visur taip pat įsiterpia konkurencija. Ji aiškinama išorinėmis aplinkybėmis. Politinė ekonomija mums nieko nesako, kiek tos išorinės, iš pirmo žvilgsnio atsitiktinės aplinkybės tėra būtinos raidos išraiška. Mes matėme, kad patys mainai jai atrodo esą atsitiktinis faktas. Vieninteliai smagračiai, kurie judina politinę ekonomiją, yra *godumas* ir *karas tarp gobšuolių, konkurencija.*

Kaip tik todėl, kad politinė ekonomija nesuvokia jos nagrinėjamo judėjimo sąryšingumo, buvo galima supriešinti, pavyzdžiui, konkurencijos teoriją ir monopolio teoriją, verslo laisvės teoriją ir korporacijos teoriją, žemės valdų dalijimo teoriją ir stambiosios žemėvaldos teoriją, nes konkurencija, verslo laisvė, žemės valdų dalijimas buvo nagrinėjami ir suvokiami kaip atsitiktiniai, iš anksto sumanyti, prievartiniai, o ne kaip būtini, neišvengiami, natūralūs monopolio, korporacijos ir feodalinės nuosavybės padariniai.

Vadinasi, dabar mums reikia suvokti, kaip iš esmės yra tarpusavyje susiję privatinė nuosavybė, godumas, darbo, kapitalo ir žemės nuosavybės atsiskyrimas, mainai ir konkurencija, žmogaus vertė ir jo nuvertinimas, monopolis ir konkurencija ir t. t., visas šis susvetimėjimas ir *pinigų* sistema.

Mes nepersikelsime į išgalvotą pirmykštę būklę kaip ekonomistas, kai jis nori ką nors paaiškinti. Tokia pirmykštė būklė nieko nepaaiškina. Jis klausimą tik nukelia į pilką, miglotą tolį. Ekonomistas fakto, įvykio forma pateikia tai, ką jis turi dedukuoti,— būtent dviejų dalykų, pavyzdžiui, būtiną darbo pasidalijimo ir mainų santykį. Taip teologas blogio kilmę aiškina nusidėjimu, t. y. jis istorijos įvykio forma pateikia kaip faktą tai, ką jis turi paaiškinti.

 Mes remiamės *dabartiniu* ekonominiu faktu.

Kuo daugiau darbininkas pagamina turto, kuo labiau didėja jo produkcijos galia ir apimtis, tuo labiau jis nuskursta [63]. Kuo daugiau darbininkas gamina prekių, tuo pigesne preke tampa jis pats. Žmogaus pasaulio *nuvertinimas* tiesiog proporcingas daiktų pasaulio *vertinimui*. Darbas gamina ne tik prekes; jis gamina save patį ir darbininką kaip *prekę*, ir būtent tokiu santykiu, kokiu jis apskritai gamina prekes.

Šis faktas teišreiškia štai ką: daiktas, kurį darbas gamina, jo produktas, darbo atžvilgiu reiškiasi kaip *svetima esmė*, kaip nuo gamintojo *nepriklausoma jėga*. Darbo produktas yra darbas, kuris fiksuojamas daikte, daiktiškai įkūnijamas, jis yra darbo *sudaiktinimas*. Darbo įgyvendinimas yra jo sudaiktinimas. Politinės ekonomijos numatytomis aplinkybėmis šis darbo įgyvendinimas reiškiasi taip, kad darbininkas *šalinamas iš tikrovės*, sudaiktinimas tampa *daikto netekimu* ir *vergavimu daiktui*, daikto įsigijimas — *susvetimėjimu*, susvetiminimu [64].

Darbo įgyvendinimas reiškiasi tokiu šalinimu iš tikrovės, kad darbininkas yra šalinamas iš tikrovės ir įstumiamas į bado mirties glėbį. Sudaiktinimas reiškiasi kaip daikto netekimas tokiu mastu, kad iš darbininko atimami būtiniausi daiktai — ne tik pragyvenimo reikmenys, bet ir darbui reikalingiausi daiktai. Netgi pats darbas tampa daiktu, kurį darbininkas gali gauti tik didžiausiomis pastangomis ir visiškai nereguliariais tarpais. Daikto įsigijimas reiškiasi kaip susvetimėjimas tokiu mastu, kad kuo daugiau daiktų darbininkas gamina, tuo mažiau jų jis gali turėti ir tuo labiau jis turi paklusti savo produkto, kapitalo, valdžiai.

Visus šiuos padarinius apima apibrėžimas, kad darbininkas su *savo darbo produktu* santykiauja kaip su *svetimu* daiktu, nes remiantis šia prielaida aišku: kuo daugiau darbininkas išsekina save darbu, tuo galingesnis tampa svetimas daiktų pasaulis, kurį jis kuria savo nenaudai, tuo vargingesnis tampa jis pats ir vidinis jo pasaulis, tuo mažiau jam priklauso turto. Visai tas pat pasakytina apie religiją. Kuo daugiau žmo-

gus suteikia dievui, tuo mažiau belieka jam pačiam[65]. Darbininkas daiktui atiduoda savo gyvenimą, bet gyvenimas dabar jau priklauso daiktui, o ne jam. Vadinasi, kuo platesnė ši veikla, tuo mažiau daiktų turi darbininkas. Kas atiteko jo darbo produktui, tą jis prarado. Taigi kuo didesnis šis produktas, tuo menkesnis jis pats. Darbininko *susvetimėjimas* savo produkto atžvilgiu turi ne tik tą reikšmę, kad jo darbas tampa daiktu, *išorine* esatimi, bet ir tą, kad jis egzistuoja *išoriškai*, nepriklauso nuo *darbininko*, yra jam svetimas, kad darbas jo atžvilgiu tampa savarankiška jėga, kad gyvenimas, kurį darbininkas yra suteikęs daiktui, iškyla prieš jį kaip jam priešiškas ir svetimas.

[XXIII] Dabar išsamiau panagrinėkime *sudaiktinimą*, darbininko produkciją, ir šiame sudaiktinimo procese — *susvetimėjimą*, daikto, darbininko produkto, *netekimą*.

Darbininkas nieko negali sukurti be *gamtos*, be *juntamojo išorinio pasaulio*. Gamta yra ta medžiaga, kuria įgyvendinamas jo darbas, kurią apdorodamas šis darbas veikia, iš kurios jis gamina savo produktus, ir gamina jos padedamas.

Tačiau kaip gamta darbui teikia *egzistavimo reikmenis* ta prasme, kad darbas negali *gyvuoti* be daiktų, kurie yra jo veikimo objektas, taip, antra vertus, ji teikia *egzistavimo reikmenis* siauresne prasme, būtent paties *darbininko* fizinio gyvenimo reikmenis.

Taigi kuo daugiau darbininkas savo darbu *įsavina* išorinį pasaulį, juntamąją gamtą, tuo labiau jis dvejopai netenka *pragyvenimo reikmenų:* pirma, juntamasis išorinis pasaulis vis labiau nustoja buvęs jo darbo objektas, jo darbo *egzistavimo priemonė;* antra, šis pasaulis vis labiau nustoja buvęs *pragyvenimo reikmenys* tiesiogine prasme, darbininko fizinio gyvenimo reikmenys.

Tad darbininkas dvejopai tampa savo objekto vergu: pirma, jis gauna *darbo objektą*, t. y. jis gauna *darbo*, ir antra, jis gauna *egzistavimo reikmenų*. Vadi-

nasi, pirma, jis gali egzistuoti kaip *darbininkas* ir, antra, jis gali egzistuoti kaip *fizinis subjektas.* Šios vergystės viršūnė yra tai, kad jis, tik būdamas *darbininkas*, gali išsilaikyti kaip *fizinis subjektas* ir kad jis, tik būdamas *fizinis subjektas*, yra darbininkas.

(Pagal politinės ekonomijos dėsnius, darbininko susvetimėjimas savo objekto sferoje pasireiškia taip, kad kuo daugiau darbininkas gamina, tuo mažiau jis gali vartoti, kuo daugiau jis sukuria vertybių, tuo labiau jis tampa beverčiu ir netenka orumo, kuo dailesnės formos yra darbininko gaminys, tuo labiau sudarkytas jis pats, kuo labiau prie civilizacijos priartėja darbininko pagamintas daiktas, tuo barbariškesnis tampa jis pats, kuo galingesnis tampa darbas, tuo labiau silpnėja darbininkas, kuo daugiau dvasinių pastangų reikalauja darbas, tuo labiau dvasiškai nuskursta darbininkas ir tampa gamtos vergu.)

Politinė ekonomija nutyli darbo esmės susvetimėjimą: ji nenagrinėja d a r b i n i n k o (darbo) *ir jo gaminamos produkcijos* t i e s i o g i n i o *santykio.* Žinoma, darbas gamina nuostabius gaminius turtuoliams, bet jis nuskurdina darbininkus. Jis stato rūmus, bet darbininkams — landynes. Jis kuria grožį, bet luošina darbininkus. Jis rankų darbą pakeičia mašinomis, bet dalį darbininkų nustumia atgal dirbti barbariško darbo, o kitą dalį paverčia mašina. Jis kuria protą, bet bukina darbininkų protą, daro juos kretinais.

Tiesioginis darbo santykis su savo produktais yra darbininko santykis su savo gamybos objektais. Turtingojo santykis su gamybos objektais ir su ja pačia yra tik to pirmojo santykio *padarinys* ir jį patvirtina. Šį antrąjį reiškinį analizuosime vėliau. Kai klausiame, koks yra esminis darbo santykis, tai teiraujamės apie *darbininko* santykį su gamyba.

Iki šiol darbininko susvetimėjimą, jo susvetiminimą nagrinėjome tik vienu požiūriu, būtent — koks yra jo *santykis su savo darbo produktais.* Tačiau susvetimėjimą išryškina ne tik *gamybos* rezultatas, bet ir *jos aktas*, pati *gamybinė veikla.* Kaip galėtų darbininko veik-

los produktas būti jam svetimas, jeigu darbininkas nesusvetimėtų pačios gamybos akte? Juk produktas tėra veiklos, gamybos rezultatas. Vadinasi, jeigu darbo produktas yra susvetiminimas, tai pati gamyba turi būti aktyvus susvetiminimas, veiklos susvetiminimas, susvetiminimo veikla. Darbo objekto susvetimėjimu tik sumuojamas paties darbo veiklos susvetimėjimas, jos susvetiminimas.

Kuo pasireiškia darbo susvetiminimas?

Pirma, tuo, kad darbas darbininkui yra *išorinis* dalykas, t. y. nepriklauso jo esmei, kad todėl jis savo darbu neįtvirtina savęs, bet save neigia, dirbdamas nesijaučia gerai, bet jaučiasi esąs nelaimingas, neišsiugdo laisvos fizinės ir dvasinės energijos, bet alina fizines savo jėgas ir žlugdo savo dvasią. Todėl darbininkas jaučiasi savimi tik ne darbo metu, o dirbdamas — atitrūkęs nuo savęs. Jis yra kaip namuose, kai nedirba, o kai jis dirba, jaučiasi esąs svetur. Todėl jo darbas nėra savanoriškas, bet prievartinis, *prievartos darbas*. Tai nėra darbo poreikio patenkinimas, o tik *priemonė* kitokiems, ne darbo poreikiams tenkinti. Darbo svetimumas aiškiai reiškiasi tuo, kad nuo darbo bėgama kaip nuo maro, kai tik nėra fizinės ar kitokios prievartos. Išorinis darbas, darbas, kurį dirbdamas žmogus susvetimėja, yra pasiaukojimo, alinimo darbas. Pagaliau darbo išoriškumas darbininkui reiškiasi tuo, kad jis ne savas, bet yra kito, kad jis jam nepriklauso, kad darbininkas dirbdamas priklauso ne sau pačiam, bet kitam. Kaip religijoje žmogaus vaizduotės, žmogaus smegenų ir žmogaus širdies savaveiksmiškumas veikia individą nepriklausomai nuo jo paties, t. y. kaip kažkokia svetima, dievo ar velnio, veikla, taip ir darbininko veikla nėra jo savaveiksmiškumas [66]. Ji yra kito veikla, joje darbininkas praranda save patį.

Dėl to rezultatas yra toks, kad žmogus (darbininkas) jaučiasi nevaržomas tik atlikdamas gyvuliškas savo funkcijas: valgydamas, gerdamas ir pratęsdamas savo giminę, daugiausia dar gyvendamas bute, puošdamasis ir t. t., o atlikdamas žmogiškas savo funkcijas,

jaučiasi esąs tik gyvulys. Tai, kas gyvuliška, tampa žmogiška, o tai, kas žmogiška, tampa gyvuliška.

Žinoma, valgymas, gėrimas, savo giminės pratęsimas ir t. t. irgi yra tikros žmogiškos funkcijos. Tačiau gyvuliškomis jos tampa suabstraktintos, kai jos yra atskirtos nuo kitokios žmogaus veiklos ir paverstos paskutiniu ir vieninteliu galutiniu tikslu.

Dviem požiūriais apžvelgėme praktinės žmogaus veiklos, darbo, susvetimėjimo aktą. 1) Aptarėme darbininko santykį su *darbo produktu* kaip su dalyku, kuris jam yra svetimas ir kuriam jis turi paklusti. Šis santykis kartu yra santykis su juntamuoju išoriniu pasauliu, su gamtos objektais, kaip su darbininkui svetimu, priešišku pasauliu. 2) Aptarėme darbo santykį su *gamybos aktu darbo* procese. Šis santykis yra darbininko santykis su savo paties veikla — kaip jam svetima, ne jo veikla; čia veikla yra kančia, jėga — silpnybė, giminės tęsimas — kastracija, *tikroji* fizinė ir dvasinė darbininko energija, asmeniškas jo gyvenimas — nes gyvenimas ir yra veikla — yra prieš jį patį nukreipta, nuo jo nepriklausoma, ne jo veikla. Tai — *susvetimėjimas*, kaip anksčiau buvo aptartas *daikto* susvetimėjimas.

[XXIV] Remdamiesi dviem ankstesniais *susvetimėjusio darbo* apibrėžimais, dabar dar turime suformuluoti trečią jo apibrėžimą.

Žmogus yra rūšinė būtybė ne tik ta prasme, kad jis ir savo, ir kitų daiktų rūšį praktiškai ir teoriškai padaro savo objektu, bet ir ta prasme, kad — o tai yra tik kitoks to paties dalyko nusakymas — žmogaus santykis su pačiu savimi yra jo santykis su dabartine gyva rūšimi, jo santykis su pačiu savimi yra santykis su *universalia* ir dėl to laisva būtybe[67].

Rūšies gyvenimas — ir žmogaus, ir gyvulio — fiziškai yra toks, kad žmogus (kaip ir gyvulys) gyvena naudodamasis neorganine gamta, ir kuo žmogus universalesnis už gyvulį, tuo universalesnė neorganinės gamtos sritis, kuria naudodamasis jis gyvena. Kaip augalai, gyvuliai, akmenys, oras, šviesa ir t. t., iš da-

lies būdami gamtos mokslo objektai, iš dalies būdami meno objektai, teoriškai sudaro dalį žmogaus sąmonės,— yra jo dvasinė neorganinė gamta, dvasinis penas, kurį jis pirma turi paruošti, kad galėtų jį vartoti ir juo sotintis, taip visa tai taip pat praktiškai sudaro žmogaus gyvenimo ir žmogaus veiklos dalį. Fiziškai žmogus gyvena tik šiais gamtos produktais, kokią formą jie beturėtų — maisto, kuro, drabužių, būsto ir t. t. Žmogaus universalumas praktiškai pasireiškia kaip tik universalumu, kuris visą gamtą paverčia *neorganiniu* jo kūnu, kadangi, pirma, ji tiesiogiai teikia pragyvenimo reikmenis, o kita vertus, ji yra jo gyvenimo veiklos objektas, medžiaga, ir įrankis. Gamta yra *neorganinis* žmogaus *kūnas*, būtent gamta,— kiek ji pati nėra žmogaus kūnas. Žmogus *gyvena* gamta, vadinasi, gamta yra jo *kūnas*, su kuriuo jis visą laiką turi būti susijęs, kad nenumirtų. Tai, kad fizinis ir dvasinis žmogaus gyvenimas yra susijęs su gamta, turi tik tą prasmę, kad gamta yra susijusi pati su savimi, nes žmogus yra gamtos dalis.

Susvetimėjęs darbas, žmogui susvetimindamas 1) gamtą, 2) jį patį, jo paties veiklos funkciją, jo gyvenimo veiklą, susvetimina jam ir *rūšį*; tas darbas *rūšies gyvenimą* žmogui paverčia individo gyvenimo priemone. Pirma, jis susvetimina rūšies gyvenimą ir individo gyvenimą, o antra, suabstraktintą individo gyvenimą jis paverčia rūšies gyvenimo tikslu, taip pat abstrakčia ir susvetiminta to rūšies gyvenimo forma [68].

Pirma, darbas, *gyvenimo veikla*, pats *gamybinis gyvenimas* žmogui tėra *priemonė* vienam poreikiui, fizinės egzistencijos išlaikymo poreikiui patenkinti. Tačiau gamybinis gyvenimas yra rūšies gyvenimas. Tai yra gyvenimą kuriantis gyvenimas. Gyvenimo veiklos būde glūdi visas kurios nors species * charakteris, jos rūšies charakteris, o laisva sąmoninga veikla yra žmogaus rūšies charakteris. Pats gyvenimas yra tik *gyvenimo priemonė*.

* — rūšies. *Red.*

Gyvulys tiesiogiai sutampa su savo gyvenimo veikla. Jis nesiskiria nuo jos. Jis yra *gyvenimo veikla*. Žmogus pačią savo gyvenimo veiklą padaro savo valios ir savo sąmonės objektu. Jo gyvenimo veikla yra sąmoninga. Tai nėra toks apibrėžtumas, su kuriuo žmogus susilieja tiesiogiai. Sąmoninga gyvenimo veikla žmogų tiesiogiai skiria nuo gyvulio veiklos. Kaip tik dėl to žmogus yra rūšinė būtybė. Kitaip sakant, jis yra sąmoninga būtybė, t. y. jo paties gyvenimas yra jo objektas kaip tik dėl to, kad jis yra rūšinė būtybė. Tik todėl jo veikla yra laisva veikla. Susvetimėjęs darbas šį santykį apverčia taip, jog žmogus būtent dėl to, kad jis yra sąmoninga būtybė, savo gyvenimo veiklą, savo *esmę* padaro tik savo *egzistencijos* priemone.

Praktinis *daiktų pasaulio* sukūrimas, neorganinės gamtos *apdorojimas* yra žmogaus įsitvirtinimas kaip sąmoningos rūšinės būtybės, t. y. tokios būtybės, kuri su rūšimi santykiauja kaip su savo pačios esme arba su pačia savimi — kaip su rūšine būtybe. Tiesą sakant, ir gyvūnas gamina. Jis sukasi lizdą, statosi būstą, kaip bitės, bebrai, skruzdės ir t. t. Tačiau gyvūnas gamina tik tai, ko tiesiogiai reikia jam pačiam arba jo jaunikliams; jis gamina vienašališkai, o žmogus — universaliai; jis gamina tiesioginio fizinio poreikio verčiamas, o žmogus gamina net neturėdamas fizinio poreikio ir gamina iš tiesų tik nevaržomas to poreikio; gyvūnas gamina tik patį save, o žmogus atgamina visą gamtą; gyvūno produktas tiesiogiai susijęs su jo fiziniu kūnu, o žmogus laisvai elgiasi su savo produktu. Gyvūnas konstruoja tik pagal matą ir poreikį tos rūšies, kuriai jis priklauso, o žmogus gali gaminti pagal kiekvienos rūšies matą ir visur daiktui suteikti jam būdingą matą; todėl žmogus konstruoja vadovaudamasis ir grožio dėsniais.

Todėl, būtent apdorodamas daiktų pasaulį, žmogus pirmąkart įsitvirtina iš tikrųjų kaip *rūšinė būtybė*. Ši gamyba yra veiklus rūšinis jo gyvenimas. Šios gamybos dėka gamta reiškiasi kaip *jo* darbo vaisius ir jo tikrovė. Todėl darbo objektas yra *žmogaus rūšinio gy-*

venimo sudaiktinimas: žmogus padvigubina save ne tik sąmonėje, intelektualiai, bet ir dirbdamas, realiai, ir todėl jis save stebi savo paties sukurtame pasaulyje. Tad susvetimėjęs darbas, atimdamas iš žmogaus jo gamybos objektą, atima iš jo *rūšinį* jo *gyvenimą*, jo tikrąjį rūšies daiktiškumą ir paverčia jo pranašumą prieš gyvulį trūkumu, kadangi iš jo atimamas neorganinis jo kūnas, gamta.

Susvetimėjęs darbas, sumenkindamas savaveiksmiškumą, laisvą veiklą ir paversdamas juos priemone, paverčia rūšinį žmogaus gyvenimą fizinės jo egzistencijos priemone.

Vadinasi, žmogaus susidarytas savo rūšies suvokimas dėl susvetimėjimo taip pakinta, kad jam rūšies gyvenimas tampa priemone.

Taigi susvetimėjęs darbas paverčia:

3) *žmogaus rūšies esmę* — ir gamtą, ir dvasinę rūšinę jo savastį — jam *svetima* esme, *individualios* jo *egzistencijos priemone.* Jis susvetimina žmogui jo paties kūną — ir išorinę gamtą, ir jo dvasios esmę, jo *žmogiškąją* esmę.

4) Tiesioginis to padarinys yra toks, kad žmogui tampa svetimas jo darbo produktas, jo gyvenimo veikla, jo rūšies esmė, kad *žmogus žmogui tampa svetimas.* Kai žmogus yra priešingas pats sau, jam priešingas yra ir *kitas* žmogus. Koks yra žmogaus santykis su savo darbu, su savo darbo produktu ir su pačiu savimi, toks yra jo santykis ir su kitu žmogumi, taip pat su kito žmogaus darbu ir jo darbo objektu.

Apskritai teiginys, kad žmogui jo rūšies esmė yra susvetiminta, reiškia, kad žmogus yra tapęs svetimas kitam žmogui ir kiekvienas jų yra paverstas svetimu žmogaus esmei.

Žmogaus susvetimėjimas, iš viso kiekvienas žmogaus santykis su pačiu savimi tėra realizuojamas, reiškiasi tik žmogaus santykiu su kitais žmonėmis.

Taigi susvetimėjusio darbo sąlygomis kiekvienas žmogus traktuoja kitus laikydamasis to masto ir santykio, kuris būdingas jam pačiam kaip darbininkui.

[XXV] Mes rėmėmės ekonominiu faktu — darbininko ir jo gamybos susvetimėjimu. Mes nusakėme šio fakto sampratą: *susvetimėjęs, susvetimintas* darbas. Mes šią sampratą analizavome, vadinasi, analizavome tik ekonominį faktą.

Dabar toliau pažvelkime, kaip ši susvetimėjusio, susvetiminto darbo samprata turi būti nusakyta ir pavaizduota tikrovėje.

Jeigu darbo produktas man svetimas, jeigu jis man priešingas kaip svetima jėga, tad kieno gi jis yra?

Jeigu mano paties veikla yra ne mano, yra svetima, priverstinė veikla, tad kieno gi ji yra?

Kokios nors *kitos* būtybės, bet ne mano.

Kas yra ta būtybė?

Ar tik ne *dievai?* Tiesa, ankstyvaisiais laikais ir pagrindinė gamyba, pavyzdžiui, šventyklų ir t. t. statyba Egipte, Indijoje, Meksikoje, buvo skirta dievams, ir produktas priklausė dievams. Tačiau vien dievai niekada nebuvo darbo šeimininkai. Taip pat nebuvo ir *gamta*. Pagaliau būtų prieštaravimas, kad kuo labiau žmogus savo darbu priverčia paklusti gamtą, kuo labiau dievų stebuklai tampa nebereikalingi, pramonei darant stebuklus, tuo labiau žmogus turįs atsisakyti šių jėgų labui džiaugtis gamyba bei gėrėtis gaminiais.

Svetima būtybė, kuriai priklauso darbas ir darbo produktas, kurios žinioje yra darbas ir kurios vartojimui skiriamas darbo produktas, gali būti tik pats *žmogus*.

Jeigu darbo produktas nepriklauso darbininkui, jeigu jis yra jam svetima jėga, tai toks reiškinys gali būti vien dėl to, kad produktas priklauso *kitam žmogui, o ne darbininkui*. Jeigu darbininko veikla jam pačiam yra kančia, tai kam nors kitam ta veikla turi būti *malonumas* ir gyvenimo džiaugsmas. Ne dievai, ne gamta, o tik pats žmogus gali būti ši svetima jėga, kuriai turi paklusti kitas žmogus.

Reikia apmąstyti anksčiau iškeltą teiginį, kad žmogaus santykis su pačiu savimi jam tampa *daiktišku, tikru* tik esant jo santykiui su kitais žmonėmis. Vadi-

nasi, jeigu žmogus su savo darbo produktu, su sudaiktintu savo darbu santykiauja kaip su *svetimu*, priešišku, galingu, nuo jo nepriklausomu daiktu, tai jis su juo taip santykiauja, kad kitas, jam svetimas, priešiškas, galingas, nuo jo nepriklausomas žmogus yra šio daikto savininkas. Jeigu žmogus savo paties veiklą laiko nelaisva, tai jis laiko ją veikla, kai reikia tarnauti, paklusti kitam žmogui, būti jo verčiamam ir engiamam.

Visoks žmogaus tapimas svetimu sau ir gamtai reiškiasi tokiu santykiu, kurį žmogus susidaro sau ir gamtai su kitais žmonėmis, kitokiais negu jis pats. Todėl religinis susvetimėjimas būtinai reiškiasi pasauliečio santykiais su kunigu arba — kadangi čia kalbama apie intelekto pasaulį — taip pat su kokiu nors tarpininku ir t. t. Praktiniame realiajame pasaulyje susvetimėjimas gali reikštis tik praktiškais, tikrais žmonių tarpusavio santykiais. Susvetimėjimo proceso priemonės pačios yra *praktiškos*. Taigi, remdamasis susvetimėjusiu darbu, žmogus sukuria ne tik savo santykį su gamybos objektu ir aktu, atstovaujamu žmogaus, kaip su svetima ir jam priešiška jėga, bet ir kitų žmonių santykį su jo gamyba ir jo produktu bei savo santykį su tais kitais žmonėmis. Kaip jis savąją gamybą paverčia veiksniu, jį patį šalinančiu iš tikrovės, jį patį baudžiančiu, kaip jis savo paties produktą paverčia netektimi, jam nebepriklausančiu produktu, taip jis sukuria negaminančiojo valdžią gamybai ir produktui. Kaip jis savo paties veiklą padaro sau svetimą, taip jis svetimam žmogui leidžia pasisavinti ne jo paties veiklą.

Iki šiol šį santykį nagrinėjome tik darbininko požiūriu, vėliau jį panagrinėsime ir nedarbininko požiūriu.

Taigi, remdamasis *susvetimėjusiu, susvetimintu darbu*, darbininkas sukuria darbui svetimo bei su darbu nesusijusio žmogaus ir šio darbo santykį. Iš darbininko ir darbo santykio kyla kapitalisto — arba darbo šeimininko, kaip jis dar vadinamas,— ir darbo santykis.

Taigi *privatinė nuosavybė* yra *susvetiminto darbo*, išorinio darbininko santykio su gamta ir su pačiu savimi produktas, rezultatas, būtinas padarinys.

Vadinasi, *privatinę nuosavybę* galima nusakyti, išanalizavus *susvetiminto darbo*, t. y. *susvetiminto žmogaus*, susvetimėjusio darbo, susvetimėjusio gyvenimo, *susvetimėjusio* žmogaus sampratą.

Tiesą sakant, *susvetiminto darbo (susvetiminto gyvenimo)* sampratą kildinome iš politinės ekonomijos kaip *privatinės nuosavybės judėjimo* rezultatą. Tačiau, analizuojant šią sampratą, paaiškėja, kad privatinė nuosavybė, nors ji ir reiškiasi kaip susvetiminto darbo pagrindas bei priežastis, atvirkščiai, yra susvetiminto darbo padarinys, kaip ir dievai *iš pradžių* buvo ne žmogaus proto suklydimo priežastis, bet padarinys. Vėliau šis santykis virsta abipuse sąveika.

Tik paskutinėje, kulminacinėje privatinės nuosavybės raidos pakopoje vėl iškyla ši jos paslaptis,— būtent, viena, ji yra susvetimėjusio darbo *produktas*, ir, kita vertus, ji yra darbo susvetimėjimo *priemonė, šio susvetimėjimo realizacija*.

Ši raida iš karto nušviečia įvairias iki šiol neišspręstas kolizijas.

1) Politinė ekonomija remiasi darbu kaip tikrąja gamybos siela ir vis dėlto darbui ji neduoda nieko, o viską atiduoda privatinei nuosavybei. Prudonas, gvildendamas šį prieštaravimą, padarė išvadas darbo naudai prieš privatinę nuosavybę. Tačiau mes suvokiame, kad šis tariamas prieštaravimas yra *susvetimėjusio darbo* prieštaravimas pačiam sau ir kad politinė ekonomija nusakė tik susvetimėjusio darbo dėsnius.

Todėl mes taip pat suvokiame, kad *darbo užmokestis* ir *privatinė nuosavybė* yra tapatūs, nes, kai produktas, darbo objektas apmoka patį darbą, darbo užmokestis yra tik būtinas darbo susvetimėjimo padarinys, juk darbo užmokestis ir darbą išreiškia ne kaip savitikslį, bet kaip užmokesčio tarną. Tai išdėstysime vėliau, o dabar padarysime tik kelias [XXVI] išvadas.

Prievartinis *darbo užmokesčio padidinimas* (nepaisant visų kitų sunkumų, nepaisant to, kad jį, kaip anomaliją, būtų galima palaikyti irgi tik prievarta) tebūtų geresnis *vergo apmokėjimas* ir nesuteiktų nei darbininkui, nei darbui žmogiškosios jų paskirties bei orumo. Net *vienodas darbo užmokestis,* kaip to reikalauja Prudonas, dabartinį darbininko ir jo darbo santykį pakeičia visų žmonių ir darbo santykiu. Tada visuomenė būtų suvokiama kaip abstraktus kapitalistas [69].

Darbo užmokestis yra tiesioginis susvetimėjusio darbo padarinys, o susvetimėjęs darbas — tiesioginė privatinės nuosavybės priežastis. Todėl, atkritus vienai pusei, turi atkristi ir kita pusė.

2) Susvetimėjusio darbo ir privatinės nuosavybės santykis toliau leidžia daryti išvadą, kad visuomenės išsivadavimas iš privatinės nuosavybės ir t. t., iš vergijos pasireiškia *politine darbininkų išsivadavimo* forma, ir čia kalbama ne vien tik apie jų išsivadavimą, nes jų išsivadavimas reiškia visų žmonių išsivadavimą,— pastarasis išsivadavimas yra su tuo susijęs, kadangi visą žmonių vergiją apima darbininkų ir gamybos santykis, o visi kiti vergijos santykiai tėra šio santykio atmainos bei padariniai.

Kaip mes, *analizuodami susvetimėjusio, susvetiminto darbo* sampratą, atskleidėme *privatinės nuosavybės* sampratą, taip, remdamiesi šiais dviem veiksniais, galėtume nusakyti visas politinės ekonomijos *kategorijas* ir kiekvienoje kategorijoje, pavyzdžiui, prekybos [Schacher], konkurencijos, kapitalo, pinigų kategorijose, vėl pamatysime tik *tam tikrą* ir *išplėtotą* anų pirmapradžių pagrindų *išraišką.*

Tačiau, prieš imdamiesi nagrinėti šias formas, pabandykime išspręsti du uždavinius.

1) Apibrėžti bendrąją *privatinės nuosavybės,* kaip susvetimėjusio darbo rezultato, *esmę* ir jos santykį su *tikra žmogiškąja* ir *socialine savastimi.*

2) Mes *darbo susvetimėjimą,* jo *susvetiminimą* esame paėmę kaip faktą ir šį faktą analizavę. Dabar mes klausiame, kaip *žmogus* priėjo prie to, kad jo *darbas*

buvo susvetimintas, susvetimėjo? Kaipgi šis žmogaus raidos esmės susvetimėjimas pagrįstas? Šio uždavinio sprendimui mes jau daug padarėme, kai *privatinės nuosavybės kilmės* klausimą *pavertėme susvetimėjusio darbo* ir žmonijos raidos santykio klausimu. Juk kalbant apie *privatinę nuosavybę* manoma, kad tai nuo žmogaus atsiję̨s dalykas. Kai kalbama apie darbą, tai jis tiesiogiai siejamas su pačiu žmogumi. Šis naujas klausimo iškėlimas jau numato jo sprendimą.

Prie 1) punkto: Bendroji privatinės nuosavybės esmė ir jos santykis su tikra žmogiškąja savastimi.

Susvetimintas darbas mums suskilo į dvi sudedamąsias dalis, kurios yra viena kitos sąlyga, kitaip tariant, tik skirtingai išreiškia tą patį santykį: *pasisavinimas* reiškiasi kaip *susvetimėjimas*, kaip *susvetiminimas*, o *susvetiminimas* — *kaip pasisavinimas, susvetimėjimas* — kaip tikras *pilietybės įgijimas.*

Mes nagrinėjome vieną pusę — *susvetimintą* darbą paties *darbininko* atžvilgiu, t. y. *susvetiminto darbo santykį su pačiu savimi.* Kaip produktą, kaip būtiną šio santykio rezultatą atskleidėme *nedarbininko nuosavybės santykį* su *darbininku ir darbu. Privatinė nuosavybė*, būdama materiali glausta susvetiminto darbo išraiška, apima abu santykius: *darbininko santykį su darbu bei savo darbo produktu* ir su *nedarbininku* ir *nedarbininko* santykį su *darbininku* ir *jo darbo produktu.*

Jau esame matę, kad darbininkui, kuris darbu *įsavina* gamtą, įsavinimas reiškiasi kaip susvetimėjimas, savaveiksmiškumas — kaip veikla kažkam kitam ir kaip kito veikla, gyvybiškumas — kaip gyvenimo aukojimas, daikto gamyba — kaip daikto praradimas, jo atitekimas svetimai jėgai, *svetimam* žmogui. Dabar panagrinėkime šito darbui ir darbininkui *svetimo* žmogaus santykį su darbininku, darbu ir darbo objektu.

Pirmiausia pasakytina, kad viskas, kas darbininkui reiškiasi kaip *susvetiminimo, susvetimėjimo veikla*, nedarbininkui reiškiasi kaip *susvetiminimo, susvetimėjimo būklė.*

Antra, *tikrasis*, praktiškas darbininko *elgesys* gamyboje ir *tikrasis*, praktiškas jo *santykis* su produktu (kaip dvasinė būsena) jam priešingam nedarbininkui reiškiasi kaip *teorinis santykis*.

[XXVII] *Trečia*, nedarbininkas daro prieš darbininką viską, ką darbininkas daro pats prieš save, bet nedarbininkas prieš save nedaro nieko, ką jis daro prieš darbininką.

Išsamiau panagrinėkime šiuos tris santykius. [XXVII]

[ANTRAS RANKRAŠTIS]

[PRIVATINĖS NUOSAVYBĖS SANTYKIAI]

[. . .] [XL] sudaro jo kapitalo palūkanas [70]. Vadinasi, darbininkui subjektyviai atrodo, kad kapitalas yra visai save praradęs žmogus, o kapitalui objektyviai atrodo, kad darbas yra save praradęs žmogus. Tačiau *darbininkas*, savo nelaimei, turi būti *gyvasis* kapitalas ir todėl *vargingas* kapitalas, kuris kiekvieną akimirką, kai jis nedirba, netenka savo palūkanų, todėl ir negali egzistuoti. Kaip kapitalo darbininko *vertė* didėja priklausomai nuo paklausos ir pasiūlos, taip pat ir *fiziškai* jo *esatis*, jo *gyvenimas* buvo ir yra laikomi *prekės* pasiūla,— šitaip esti kiekvienai kitai prekei. Darbininkas gamina kapitalą, kapitalas gamina darbininką, vadinasi, darbininkas gamina pats save, o viso šio judėjimo produktas yra žmogus, kaip *darbininkas*, kaip *prekė*. Žmogus, kuris tėra vien *darbininkas* ir būdamas darbininkas, turi tiktai tokias žmogiškas jo savybes, kokių reikia kapitalui, kuris darbininkui *svetimas*. Kadangi darbininkas ir kapitalas vienas kitam svetimi ir dėl to jų santykiai yra abejingi, išoriški ir atsitiktiniai, tai šis jų svetimumas turi reikštis taip pat *realiai*. Taigi, kai tik kapitalui dingtelėja į galvą,— ar tai būtų būtinas, ar savavališkas sumanymas,— kad jis neturi egzistuoti darbininkui, darbininkas liaujasi egzistavęs pats sau, jis *nebeturi* darbo, tad *negauna* užmokesčio, o kadangi jis yra ne *žmogus*, bet *darbininkas*, tai jį galima palaidoti, jis gali mirti badu ir t. t. Darbininkas yra dar-

bininkas tik tada, kai *sau* jis yra kapitalas, o jis būna kapitalas tik tada, kai koks nors *kapitalas jam* egzistuoja. Kapitalo esatis yra *jo* esatis, jo *gyvenimas*, o kapitalas jo gyvenimo turinį jam lemia abejingai. Todėl politinė ekonomija nepažįsta nedirbančio darbininko, darbo žmogaus, nes jis nepatenka į darbo santykių sferą. Sukčius, apgavikas, elgeta, bedarbis, badaujantysis, skurdžius ir nusikalstantis darbo žmogus — tai *figūros*, kurios visai nerūpi *politinei ekonomijai*, o jomis domisi kiti: gydytojas, teisėjas, duobkasys, elgetų prižiūrėtojas ir t. t., tai šmėklos, klydinėjančios ne politinės ekonomijos sferoje. Todėl darbininkų poreikiai jai tėra *poreikis* išlaikyti *juos darbo metu*, ir tik taip, kad *neišmirtų darbininkų giminė*. Tad darbo užmokestis turi visai tą pačią prasmę, kaip kiekvieno kito gamybai naudojamo įrankio *išlaikymas, priežiūra*, kaip apskritai *kapitalo naudojimas*, kuris reikalingas, kad kapitalas grįžtų su palūkanomis, kaip alyva, kuria tepami ratai, kad jie suktųsi. Todėl darbo užmokestis priklauso prie būtinų kapitalo ir kapitalisto *kaštų* ir neturi prašokti šio reikalo poreikių. Tad buvo visiškai nuoseklu, kai anglų fabrikantai, kol dar nebuvo priimtas 1834 metų beturčių įstatymas [71], lėšas visuomeninėms pašalpoms, kurias darbininkai gaudavo iš beturčių šalpos fondo, išskaitydavo iš jų darbo užmokesčio ir jas laikė sudedamąja to užmokesčio dalimi.

Gamyba žmogų gamina ne tik kaip *prekę, žmogų-prekę*, žmogų, kurio paskirtis būti *preke*, ji gamina žmogų, kad jis atitiktų šią paskirtį, gamina kaip *dvasiškai* ir kūniškai *nužmogintą* būtybę,— amoralumas, išsigimimas, darbininkų ir kapitalistų atbukimas. Jos produktas yra *sąmoninga* ir *savaveiksmiška prekė*, ...*žmogus*-prekė. ...Didelė Rikardo, Milio ir kitų pažanga, palyginti su Smitu ir Sėjumi, yra tai, kad jie skelbia žmogaus *esatį* — didesnį ar mažesnį žmogiškąjį prekės našumą — esant *abejingą* ir net *žalingą*. Tikrasis gamybos tikslas esąs ne tai, kiek darbininkų išlaiko kapitalas, o tai, kiek jis duoda palūkanų, kokią metinių *santaupų* sumą. Taip pat didelė ir nuosekli naujosios

[XLI] anglų politinės ekonomijos[72] pažanga buvo tokia, kad ji, *darbą* padarydama *vieninteliu* politinės ekonomijos principu, visai aiškiai nusakė *atvirkščią* darbo užmokesčio ir kapitalo pelno santykį, išaiškino, kad kapitalistas savo pelną visada gali padidinti *tik* sumažinęs darbo užmokestį ir atvirkščiai. Ne vartotojų apgavimas, bet kapitalistų ir darbininkų vieni kitų apgavimas yra *normalūs* santykiai.

Privatinės nuosavybės santykyje slypi privatinės nuosavybės kaip *darbo* santykis, taip pat jos kaip *kapitalo* santykis ir šiųdviejų apibrėžimų tarpusavio *santykis*. Žmogaus veiklos kaip *darbo* sukūrimas, vadinasi, visiškai svetimos sau, žmogui ir gamtai, todėl taip pat svetimos sąmonei ir gyvenimo reiškimuisi veiklos sukūrimas; *abstrakti* žmogaus vien tik kaip *darbo žmogaus* egzistencija,— tokio žmogaus, kuris todėl kasdien gali netekti savo prisipildžiusio nieko ir įgyti absoliutų nieką, atsidurti visuomeninėje ir todėl tikrojoje savo nebūtyje,— kita vertus, žmogaus veiklos objekto kaip *kapitalo* gaminimas,— tokio kapitalo, kuriame yra *nublukęs* visoks natūralus ir visuomeninis objekto apibrėžtumas, privatinė nuosavybė yra netekusi savo natūralios ir visuomeninės savybės (taigi netekusi visų politinių ir socialinių iliuzijų ir net *nepanėši* į žmogiškuosius santykius),— čia *tas pats* kapitalas įvairiausių formų natūralioje ir visuomeninėje esatyje lieka *tas pats*, yra visiškai abejingas *tikrajam* savo turiniui,— šis didžiausias prieštaravimas būtinai yra visų santykių viršūnė, aukščiausioji pakopa ir jų žlugimas. Todėl vėlgi didelis anglų naujosios politinės ekonomijos laimėjimas yra tai, kad ji apibrėžė, jog žemės renta yra už blogiausią ir geriausią dirbamą žemę gaunamų palūkanų skirtumas, kad ji atskleidė romantišką žemvaldžio puikavimąsi — tariamą socialinį jo svarbumą, tariamą jo ir visuomenės interesų tapatumą, kurį, remdamasis fiziokratais, pripažino dar *Adamas Smitas*[73],— kad ji numatė ir parengė tą tikrovės judėjimą, kuris žemvaldį paverčia visai paprastu, prozišku kapitalistu ir tuo supaprastina, padidina prieštaravimą ir pagreiti-

na jo išnykimą. *Žemė*, būdama *žemė*, *žemės renta*, būdama *žemės renta*, kartu neteko *luominio* savo *skirtumo* ir tapo nieko nesakančiais arba veikiau tik pinigus čiulpiančiais *kapitalu* ir *palūkanomis*.

Kapitalo ir žemės, pelno ir žemės rentos, taip pat jų abiejų ir darbo užmokesčio, *pramonės* ir *žemdirbystės*, *nekilnojamosios* ir *kilnojamosios* privatinės nuosavybės *skirtumas* dar tebėra *istorinis* skirtumas, o ne dalyko esmėje glūdintis skirtumas, tai — istoriškai *fiksuotas* kapitalo ir darbo prieštaravimo radimosi ir formavimosi momentas. Pramonė ir t. t., priešingai negu nekilnojamoji žemės nuosavybė, išreiškia tik radimosi būdą ir prieštaravimą žemdirbystės atžvilgiu, kuriam esant susiformavo pramonė. Kaip *ypatinga* darbo rūšis, kaip *esminis, svarbus, gyvenimą apimantis* skirtumas egzistuoja šis skirtumas tik tol, kol pramonė (miesto gyvenimas) formuojasi *prieštaraudama* žemės nuosavybei (aristokratiškam gyvenimui, feodalų gyvenimui) ir kol dar jai pačiai būdingas jos priešybės feodališkumas monopolio, cecho, gildijos, korporacijos ir t. t. forma,— darbas, būdamas jų apibrėžtas, dar turi *tariamai visuomeninę* reikšmę, dar turi *tikro* bendrumo reikšmę, dar nėra tapęs *abejingas* savo turiniui ir nėra pasiekęs visiškos esaties pačiam sau, t. y. dar nėra abstrahavęsis nuo visokios kitos esaties ir todėl taip pat dar nevirtęs *laisvę įgijusiu* kapitalu. [LXII] Tačiau *plėtojantis* darbui būtinai atsiranda laisvę įgijusi ir pati sau įsitvirtinusi *pramonė* bei *laisvę įgijęs kapitalas*. Pramonės galia įveikti savo priešybę ima tuojau pat reikštis, atsiradus *žemdirbystei* kaip tikrajai pramonei, o anksčiau žemėvalda pagrindinį darbą buvo perleidusi žemei ir šios žemės *vergui*, kuris dirbo žemę. Vergą pavertus *laisvu* darbininku, t. y. *samdiniu*, pats žemės savininkas virto pramonininku, kapitalistu,— toks pasikeitimas įvyko iš pradžių prisidėjus tarpininkui *nuomininkui*. Tačiau *nuomininkas* yra žemvaldžio atstovas, atsiskleidusi jo *paslaptis*; tik nuomininko padedamas, žemvaldys gali turėti *ekonominę savo* esatį, gali egzistuoti kaip privatus savininkas,—

nes jo žemės renta gali susidaryti tik konkuruojant nuomininkams,— vadinasi, žemės savininkas, atstovaujamas *nuomininko*, iš esmės *tapo paprastu* kapitalistu. Ir tai turi įvykti taip pat iš tikrųjų: žemdirbyste besiverčiantis kapitalistas — nuomininkas — turi tapti žemės savininku arba atvirkščiai. Nuomininko *pramoninė verteivystė* yra *žemvaldžio* verteivystė, nes pirmojo esatis įtvirtina antrojo esatį.

Kai jiedu prisimena priešingą savo atsiradimą, savo kilmę,— žemvaldžiui kapitalistas yra išpuikęs, laisvę įgijęs, praturtėjęs vakarykštis vergas, ir žemvaldys, pats būdamas *kapitalistas*, jaučia, kad tas vakarykštis vergas kelia jam grėsmę; kapitalistui žemvaldys yra nieko neveikiantis ir žiaurus savanaudis vakarykštis ponas, kapitalistas supranta, kad žemvaldys jam, kaip kapitalistui, daro žalos, nors visą dabartinę visuomeninę reikšmę, turtą ir malonumus žemvaldžiui yra suteikusi pramonė, kapitalistas laiko jį *laisvos* pramonės ir *laisvo*, nuo jokio gamtos apibrėžimo nepriklausomo kapitalo priešybe,— šis prieštaravimas yra labai smarkus, ir čia abudu turi tiesos. Tereikia pažvelgti į nekilnojamosios nuosavybės išpuolius prieš kilnojamąją nuosavybę ir atvirkščiai, kad būtų galima susidaryti aiškų supratimą, jog ir viena, ir kita yra negarbinga. Žemvaldys remiasi bajoriška savo nuosavybės kilme, feodaline praeitimi, reminiscencijomis, prisiminimų poezija, savo svajingumu, politine savo svarba ir t. t., o kai visa tai prabyla politinės ekonomijos kalba, tai teigiama, kad *vien tik* žemdirbystė esanti naši. Kartu žemvaldys vaizduoja, kad jo priešininkas esąs gudrus, parsiduodantis, verteiviškas, klastingas, godus, parsidavėliškas, linkęs kiršintis, beširdis ir bejausmis, svetimas visuomeniškumui ir juo spekuliuojantis, lupikaujantis, sąvadaujantis, keliaklupsčiaujantis, meilikaujantis, nuolankus, apgaudinėjantis, nuobodus, konkurenciją ir todėl skurdą bei nusikaltimus sukeliantis, palaikantis, skatinantis, visus socialinius ryšius traukantis *sukčius piniguočius*, nepaisantis garbės, neturintis principų, nesuvokiantis poetiškumo, be jokios substancijos,

be nieko. (Tarp kitų fiziokratų žr. *Bergasą*, kurį jau Kamilis Demulenas pliekia savo žurnale „Révolutions de France et de Brabant"; žr. fon Finkę, Lancicolę, Halerį, Leo *, Kozegarteną, taip pat *Sismondį*.)

Kilnojamoji nuosavybė savo ruožtu nurodo pramonės ir judėjimo stebuklus, ji yra šių laikų kūdikis ir teisėta vienturtė jų duktė; ji apgailestauja, kad jos priešininkas yra savo esmės *nesuvokiantis* (ir tai visiškai teisinga) minkštaprotis, kuris vietoj morališko kapitalo ir laisvo darbo nori įtvirtinti šiurkščią amorališką jėgą ir baudžiavą; ji vaizduoja jį kaip Don Kichotą, kuris po *tiesumo, dorumo, rūpinimosi bendrais reikalais, patvarumo* priedanga slepia neveiklumą, godų troškimą smaguriauti, savimeilę, atskirus reikalus, piktus kėslus; ji paskelbia, kad jos priešininkas yra landus *monopolininkas;* jo reminiscencijas, jo poetiškumą, jo svajones ji slopina istoriškai ir sarkastiškai išskaičiuodama jo niekšybes, žiaurumą, išlaidumą, ištvirkimą, begėdiškumą, anarchiškumą, maištus, kurių prieglobstis buvo romantiškos pilys. [XLIII] Ji esą suteikė žmonėms politinę laisvę, sutraukė civilinės visuomenės pančius, sujungė pasaulius, sukūrė draugišką prekybą, įdiegė tikrąją moralę, suteikė puikų švietimą; ji vietoj šiurkščių poreikių tautai esą įskiepijo civilizuotus poreikius ir suteikė priemones jiems patenkinti, o žemvaldys — tas neveiklus ir tik grūdų lupikautoju pramintas — esą pabrangino žmonėms svarbiausius pragyvenimo reikmenis ir tuo privertė kapitalistą padidinti darbo užmokestį, kai neįmanoma padidinti gamybinės jėgos; žemvaldys esą taip trukdo didinti metines nacijos pajamas, kaupti kapitalus, vadinasi, mažina galimybę parūpinti tautai darbo, o šaliai susikurti

---

* Remdamasis ponu Leo, manieringas senasis hėgelininkas teologas *Funkė* ašarodamas pasakoja, kaip, panaikinus baudžiavą, vienas vergas atsisakęs nebebūti *bajoro nuosavybe*. Žr. taip pat *Justo Mėzerio „Patriotinės fantazijas"*, kurios pasižymi tuo, kad jos nė akimirką nepasitraukia nuo filisterio tariamai kuklaus smulkiaburžuazinio, „šiltnamiško", *įprasto*, siauro akiračio ir vis dėlto yra *tikros* fantazijos. Šis prieštaravimas ir padarė jas tokias mielas vokiečio širdžiai.

turto; pagaliau žemvaldys esą visai panaikina tą galimybę, stumia į visuotinį žlugimą, o pats lupikautojiškai naudojasi *visais* šių laikų civilizacijos laimėjimais, nė pirštu prie jų gausinimo neprisideda ir netgi neatsisako feodalinių savo prietarų. Pagaliau jis tik turįs pažvelgti į savo *nuomininką* — jis, kuriam žemdirbystė ir pati žemė tėra tartum padovanotas pinigų šaltinis,— ir turįs prisipažinti, argi jis nėra *apsimestinai patiklus, svaičiojantis gudrus* sukčius, kuris širdyje ir iš tikrųjų jau seniai pritaria *laisvajai* pramonei ir *puikiajai* prekybai, kad ir kaip jis joms priešintųsi ir plepėtų apie istorinius atsiminimus ir moralinius arba politinius tikslus. Visa, ką jis pateikiąs iš tikrųjų savo naudai, tėra teisinga turint galvoje *žemdirbius* (kapitalistus ir samdomuosius darbininkus), kurių *priešas* veikiau esąs *žemvaldys;* vadinasi, argumentus jis pateikiąs prieš patį save. *Be* kapitalo žemėvalda esanti negyva, nevertinga medžiaga. Prie civilizacijos laimėjimų kapitalas esą prisidėjo tuo, kad jis atrado bei sukūrė žmogaus darbą kaip turto šaltinį ir juo pakeitė negyvą daiktą (žr. Polį Luji Kurjė, Sen Simoną, Ganilį, Rikardą, Milį, Makaloką, Destiutą de Trasi ir Mišelį Ševaljė).

Iš *tikrosios* raidos (čia reikia pridurti) išplaukia, kad *kapitalistas,* t. y. susiformavusi privatinė nuosavybė, būtinai nugali nesusiformavusią, nenuoseklią privatinę nuosavybę, *žemvaldį,* kaip iš viso judėjimas turi nugalėti nejudrumą, vieša, sąmoninga niekšybė — pasislėpusią ir *nesąmoningą* niekšybę, *gobšumas* — *malonumų troškimą,* atviras, daug patyręs, nenuilstantis, sumanus *švietimo* savanaudiškumas — vietinį, naivų, inertišką ir fantastišką *prietarų savanaudiškumą,* kaip *pinigai* turi nugalėti kitas privatinės nuosavybės formas.

Valstybės, kurios šiek tiek pajuto pavojų, kylantį dėl susiformavusios laisvos pramonės, dėl susiformavusios tikros moralės ir susiformavusios draugiškos prekybos, bando sustabdyti žemės nuosavybės virtimą kapitalu, bet visai nesėkmingai.

Žemės nuosavybė, būdama skirtinga nuo kapitalo, yra tokia privatinė nuosavybė, toks kapitalas, kurį dar slegia *vietiniai* ir politiniai prietarai, kuris dar ne visai atsipalaidavęs nuo savo susipynimo su aplinkiniu pasauliu ir netapęs pats savimi, dar *netobulas* kapitalas. Jis, *plėtodamasis pasaulyje*, turi įgyti abstrakčią, t. y. *gryną* savo išraišką.

Privatinės nuosavybės santykis yra darbas, kapitalas ir jų savitarpio santykiai. Judėjimas, kurį turi atlikti šie nariai, yra toks:

Pirma, tiesioginė arba *tarpiška jųdviejų vienybė*.

Iš pradžių kapitalas ir darbas dar yra susijungę; nors vėliau jie atsiskiria ir susvetimėja, bet kaip *pozityvios* sąlygos vienas kitą kelia ir skatina.

Abiejų prieštaravimas vienas kitam. Jie vienas kitą šalina; darbininkas kapitalistą laiko savo nebūtimi ir atvirkščiai; kiekvienas jų stengiasi vienas kitam atimti jo esatį.

Kiekvieno *prieštaravimas pačiam sau*. Kapitalas = sukauptam darbui = darbui. Būdamas toks, jis suskyla į *save* ir savo *palūkanas*, o palūkanos vėl suskyla į *palūkanas ir pelną*. Visiškas kapitalisto paaukojimas. Jis patenka į darbininkų klasę, kaip ir darbininkas — bet tik išimties būdu — tampa kapitalistu. Darbas — kapitalo momentas, jo *kaštai*. Taigi darbo užmokestis yra kapitalo auka.

Darbas suskyla į *save* ir *darbo užmokestį*. Pats darbininkas yra kapitalas ir prekė.

Priešiškas prieštaravimas vienas kitam. [XLIII]

[TREČIAS RANKRAŠTIS]

[PRIVATINĖ NUOSAVYBĖ IR DARBAS]

[I] *Prie XXXVI puslapio*[74].— *Subjektyvi* privatinės nuosavybės *esmė, privatinė nuosavybė* kaip sau egzistuojanti veikla, kaip *subjektas*, kaip *asmuo*, yra *darbas*. Vadinasi, savaime suprantama, kad tiktai ta politinė ekonomija, kuri darbą pripažino savo principu — *Adamas Smitas*,—privatinę nuosavybę laikė jau ne *būsena*, nesusijusia su žmogumi,— kad tokia politinė ekonomija laikytina tiek tikrosios *energijos* produktu ir privatinės nuosavybės *judėjimu* (ji yra sąmonėje sau tapęs savarankiškas privatinės nuosavybės judėjimas, šiuolaikinė pramonė kaip Patsai), tiek ir šiuolaikinės *pramonės* produktu; kita vertus, ji pagreitino, išgarsino šios *pramonės* energiją ir raidą, jas pavertė *sąmonės* jėga. Todėl šiai apsišvietusiajai politinei ekonomijai, kuri — laikydamasi privatinės nuosavybės ribų — atskleidė *subjektyviąją* turto *esmę*, pinigų sistemos ir merkantilizmo[75] šalininkai atrodo esą *fetišų garbintojai, katalikai*, kurie privatinę nuosavybę laiko *tik daiktiškąja* žmonių esme. Tad *Engelsas Adamą Smitą* visai pagrįstai pavadino *politinės ekonomijos Liuteriu*[76]. Kaip Liuteris *religiją, tikėjimą* pripažino išorinio *pasaulio* esme ir todėl kritikavo katalikiškąją stabmeldystę, kaip jis panaikino *išorinį* religingumą, pavertęs religingumą *vidine* žmogaus esme, kaip jis atmetė nuo pasauliečio atskirtą kunigą, kadangi jis kunigą perkėlė į pasauliečio širdį,— taip panaikinamas nuo žmogaus

atskirai esantis ir nuo jo nepriklausomas — taigi tik išoriškai išlaikytinas ir įtvirtintinas — turtas, t. y. panaikinamas šis *išoriškas beprasmiškas* jo *daiktiškumas*, ir kartu privatinė nuosavybė įsikūnija pačiame žmoguje ir pats žmogus pripažįstamas jos esme,— bet dėl to pats žmogus įgyja privatinės nuosavybės paskirtį, kaip Liuterio mokyme — religijos paskirtį. Vadinasi, tartum pripažindama žmogų, politinė ekonomija, kurios principas yra darbas, veikiau tik nuosekliai neigia žmogų, kadangi jo paties su išoriška privatinės nuosavybės esme jau nebesieja išoriška įtampa, o jis pats tapo šia kupina įtampos privatinės nuosavybės esme. Tai, kas anksčiau buvo *išorinė* žmogaus *esatis*, realus jo susvetimėjimas, tapo tik susvetimėjimo, susvetiminimo aktu. Vadinasi, jeigu minėta politinė ekonomija pradeda nuo žmogaus, jo savarankiškumo, savaveiksmiškumo ir t. t. pripažinimo regimybės ir, privatinę nuosavybę perkėlusi į paties žmogaus esmę, nebegali būti saistoma vietinių, nacionalinių ir kitokių *privatinės nuosavybės*, kaip *ne jų esmės, apibrėžimų*, taigi ji ugdo *kosmopolitinę*, visuotinę, kiekvieną užtvarą griaunančią, kiekvieną saitą traukančią energiją, kad galėtų užimti jų vietą ir būti *vienintelė* politika, bendrybė, riba ir vienintelis ryšys,— tai, plėtodamasi toliau, politinė ekonomija turi atsisakyti šio *veidmainiškumo* ir pasirodyti, *kokia* ji yra *ciniška*. Taip ji ir elgiasi: nepaisydama visų tariamų prieštaravimų, į kuriuos ją įpainioja ši teorija, ji daug *vienašališkiau*, todėl *ryškiau* ir *nuosekliau* iškelia *darbą* kaip vienintelę *turto esmę*, prieštaraudama ankstesnei pažiūrai, įrodo, kad šios teorijos išvados veikiau yra *žmogui priešiškos*, ir galiausiai smogia mirtiną smūgį paskutinei, *individualiai, natūraliai*, nuo darbo judėjimo nepriklausomai privatinės nuosavybės esačiai ir turto šaltiniui — *žemės rentai*, šitai politinės ekonomijos terminu jau visiškai virtusiai ir todėl politinei ekonomijai neįstengiančiai priešintis feodalinės nuosavybės išraiškai. (*Rikardo* mokykla.) Politinės ekonomijos *cinizmas* ne tik santykiškai didėja, pasirodžius Smitui, paskui Sėjui, o dar vėliau Rikar-

dui, Miliui ir kitiems, kadangi pastariesiems *pramonės* padariniai iškyla labiau susiformavę ir tapę prieštaringesni, bet ir pozityviai ekonomistai visuomet sąmoningai eina toliau, atskleisdami žmogaus susvetimėjimą, negu jų pirmtakai, tačiau *tik* dėl to, kad jų mokslas yra nuosekliau plėtojamas ir darosi teisingesnis. Kadangi jie veiklią privatinę nuosavybę paverčia subjektu, vadinasi, jie esmę kartu suteikia žmogui ir žmogui — sudarkintai būtybei [Unwesen], tai tikrovės prieštaravimas visiškai atitinka prieštaringą esmę, kurią jie yra pripažinę principu. [II] Sueižėjusi *pramonės tikrovė* toli gražu nepaneigia, o tik patvirtina iš vidaus *suskilusį* jų principą. Juk jų principas yra to sueižėjimo principas.

Fiziokratinė daktaro *Kenė* teorija yra perėjimas iš merkantilizmo į Adamo Smito sistemą. *Fiziokratų doktrina politinės ekonomijos kalba* tiesiogiai išreiškia feodalinės nuosavybės suirimą, bet kaip tik dėl to ji itin tiesiogiai išreiškia *ekonominį* feodalinės nuosavybės *pakitimą,* jos atgijimą, tik dabar tos nuosavybės kalba jau nebėra feodalinė, o tampa ekonomine. Visą turtą sudaro *žemė* ir *žemdirbystė;* (agrikultūra) žemė dar ne *kapitalas,* ji dar tebėra *ypatinga* kapitalo esaties forma; žemė, būdama natūraliai ypatinga ir dėl natūralių savo ypatybių, turi *galią* ir reikšmę, bet vis dėlto ji yra bendras natūralus *elementas,* o merkantilizmas pripažįsta tik *taurųjį metalą* kaip turto esatį. Vadinasi, turto *objektas,* jo medžiaga,— kadangi jis, dar būdamas *gamtos* dalis, yra tiesiog daiktiškas turtas — išlaikė didžiausią visuotinumą *priklausydamas gamtai.* O žemė *žmogui* reikšminga tik dirbama, žemdirbystės dėka. Taigi subjektyvioji turto esmė jau perkeliama į darbą. Tačiau kartu žemdirbystė esąs *vienintelis našus* darbas. Vadinasi, dar nemanoma, kad darbas yra bendrybė ir abstrakcija, jis dar yra susietas su ypatingu *gamtos elementu* — *jo medžiaga,* todėl irgi tik pripažįstama, kad darbas turįs *ypatingą gamtos lemtą esaties formą.* Dėl to jis laikomas tik *tam tikru, ypatingu* žmogaus susvetimėjimu, kaip ir jo produktas — tam tikru turtu,

kurį veikiau sukūrusi dar gamta, negu jis pats. Žemė čia dar pripažįstama nuo žmogaus nepriklausoma gamtos esatimi, dar nemanoma, kad ji yra kapitalas, t. y. paties darbo momentas. Veikiau darbas reiškiasi kaip *žemės* momentas. Tačiau, senojo išorinio, tik daikto forma egzistuojančio turto fetišizmą pavertus labai paprastu gamtos elementu ir pripažinus,— nors pradžioje iš dalies pripažinus ypatingu būdu,— kad turto esmė egzistuoja jau subjektyviai, reikia toliau žengti taip, kad būtų pažinta *visuotinė* turto *esmė* ir dėl to *darbas,* visiškai suabsoliutintas, t. y. suabstraktintas, būtų padarytas *principu.* Fiziokratams įrodinėjama, kad *žemdirbystė* ekonominiu, taigi vieninteliu teisingu požiūriu nesiskirianti nuo bet kurios kitos pramonės šakos, vadinasi, ne *tam tikras* darbas, ne su ypatingu elementu susijęs ypatingas darbo pasireiškimas, bet *apskritai darbas* esąs turto *esmė.*

Fiziokratų doktrina, skelbdama darbą turto *esme,* neigia *ypatingą* išorinį, tik daiktiškąjį turtą. Tačiau fiziokratams darbas pirmiausia yra tik *subjektyvi* žemės nuosavybės *esmė* (jie remiasi ta nuosavybės rūšimi, kuri istoriškai vyrauja ir yra pripažinta); jie tik žemės nuosavybei leidžia tapti *susvetimėjusiu žmogumi.* Fiziokratai panaikina feodalinį žemės nuosavybės pobūdį, paskelbę, kad jos *esmė* yra *gamyba* (žemdirbystė), bet jie neigiamai vertina pramonės pasaulį ir pripažįsta feodalizmą, kartu *žemdirbystę* paskelbia *vienintele* gamyba.

Savaime suprantama, kad, kai tik imama analizuoti *subjektyvi* pramonės *esmė* — pramonė konstituojasi būdama priešinga žemės nuosavybei, t. y. konstituojasi kaip pramonė,— tai esmė apima čia minimą priešingumą. Juk kaip pramonė apima paneigtą žemės nuosavybę, taip *subjektyvi* pramonės esmė kartu apima subjektyvią *žemės nuosavybės* esmę.

Kaip žemės nuosavybė yra pirmoji privatinės nuosavybės forma, kaip pramonė, būdama tik atskira nuosavybės rūšis, istoriškai iš pradžių būna žemės nuosavybės priešybė — arba veikiau žemės nuosavybės at-

leistinis vergas,— taip šis procesas pasikartoja moksliškai nagrinėjant *subjektyvią* privatinės nuosavybės esmę, *darbą*, ir darbas pradžioje pasireiškia tik kaip *žemės ūkio darbas*, bet paskui įsigalioja kaip apskritai *darbas*. [III] Visas turtas tapo *pramonės* turtu, darbo *turtu*, o *pramonė* yra susiformavęs darbas, kaip ir *fabrikų sistema* yra susiformavusi *pramonės*, t. y. darbo, esmė, o *pramoninis kapitalas* yra tobula objektyvi privatinės nuosavybės forma.

Taigi matome, kad tik dabar privatinė nuosavybė gali visai pajungti sau žmogų ir, turėdama bendriausią formą, tapti pasauline istorine galia.

[PRIVATINĖ NUOSAVYBĖ IR KOMUNIZMAS]

[I] *Prie XXXIX puslapio.*— Tačiau *nuosavybės neturėjimo* ir *nuosavybės* priešingumas dar tebėra indiferentus; toks priešingumas nelaikomas *aktyviu santykiavimu, vidiniu santykiu,* dar nelaikomas tų dviejų priešybių *prieštaravimu*[77], kol nesuvokiama, kad šis priešingumas yra *darbo* ir *kapitalo* priešingumas. Šis priešingumas *pirmutine* forma gali pasireikšti ir nesant išsiplėtojusio privatinės nuosavybės judėjimo (senojoje Romoje, Turkijoje ir t. t.). Tokios formos priešingumas *reiškiasi* dar pačios privatinės nuosavybės nelemiamas. Tačiau darbas, subjektyvi privatinės nuosavybės esmė, kaip nuosavybės šalinimas, ir kapitalas, objektyvus darbas, kaip darbo šalinimas, yra *privatinė nuosavybė* — išsiplėtojęs prieštaravimo santykis, todėl energingas, sprendimo reikalaujantis santykis.

Prie to paties puslapio. Susvetimėjimo panaikinimas nueina tą patį kelią kaip ir susvetimėjimas. Iš pradžių nagrinėjami tik objektyvieji *privatinės nuosavybės* bruožai, bet vis dėlto darbas laikomas jos esme. Todėl jos esaties forma yra *kapitalas,* kurį „patį" reikia panaikinti (Prudonas). Arba manoma, kad *ypatingas* darbo *pobūdis* — suvienodėjęs, išsisklaidęs ir todėl nelaisvas darbas — esąs privatinės nuosavybės ir jos žmogui svetimos esaties *žalingumo* šaltinis,— *Furjė,* kuris, kaip ir fiziokratai, *žemdirbystę* vėl laiko bent jau *puikia* darbo rūšimi[78], o *Sen Simonas,* priešingai, patį *pramo-*

nės *darbą* paskelbia svarbiausiu ir trokšta, kad įsigalėtų *vien tik* pramonininkai ir būtų pagerinta darbininkų padėtis[79]. Pagaliau *komunizmas* yra *teigiama* panaikintos privatinės nuosavybės išraiška; iš pradžių jis reiškia *bendrą* privatinę nuosavybę[80]. *Bendrais bruožais* formuluojant privatinės nuosavybės santykį, komunizmas,

1) įgijęs pirmutinę savo formą, tereiškia, kad šis santykis tampa *visuotinis* ir pasiekia *baigtumą*[81]; toks būdamas, jis reiškiasi dvejopa forma: pirma, *daiktiškosios* nuosavybės galia jam tokia didelė, kad jis nori sunaikinti *viską,* ko visi negali turėti kaip *privatinės nuosavybės;* jis nori *priverstinai* abstrahuotis nuo talento ir t. t.; fizinis tiesioginis *turėjimas* jam yra vienintelis gyvenimo ir esaties tikslas; *darbininko* apibrėžimas nepanaikinamas, bet taikomas visiems žmonėms; privatinės nuosavybės santykis dabar yra visuomenės santykis su daiktų pasauliu; galiausiai šis judėjimas, kuris stengiasi privatinei nuosavybei priešpriešinti bendrą privatinę nuosavybę, pasireiškia gyvuliška forma todėl, kad *santuokai* (kuri iš tikrųjų yra *išimtinės privatinės nuosavybės forma*) priešpriešinamas *moterų bendrumas,* vadinasi, kai moteris tampa *visuomenine* ir *bendra* nuosavybe. Galima pasakyti, kad ši *moterų bendrumo* idėja yra to dar visai vulgaraus ir neapgalvoto komunizmo *atskleista paslaptis.* Kaip moteris čia iš santuokos žengia į bendrą prostituciją *, taip visas turto, t. y. žmogaus daiktiškosios esmės, pasaulis atsikrato išimtinės santuokos su privačiuoju savininku santykio ir priima visuotinės prostitucijos su visuomene santykį. Šis komunizmas, visur neigdamas žmogaus *asmenybę,* būtent tik nuosekliai išreiškia privatinę nuosavybę, kuri kaip tik yra šis neigimas. Visuotinis ir kaip jėga įsitvirtinantis *pavy-*

---

* Prostitucija tiktai *ypatingu būdu* išreiškia *visuotinį darbininko* prostitavimą, o kadangi šis prostitavimas yra toks santykis, kuris apima ne tik prostituojamąjį, bet ir prostituojantįjį, be to, pastarojo niekšiškumas dar kur kas didesnis, tai ir kapitalistas ir t. t. patenka į šią kategoriją.

das yra slaptoji forma, kurią įgyja *godumas* ir kurią turėdamas jis tiktai *kitaip* pasitenkina. Kiekviena pati privatinė nuosavybė *bent jau turtingesnei* privatinei nuosavybei jaučia pavydą ir trokšta su ja susilyginti, tad pavydas ir troškimas susilyginti net sudaro konkurencijos esmę. Vulgarusis komunistas tėra galutinis šio pavydo ir šio sulyginimo rezultatas, atsiradęs iš *įsivaizduoto* minimumo. Jis turi *tam tikrą ribotą* matą. Kad toks privatinės nuosavybės panaikinimas yra labai jau menkas jos perėmimas, įrodo kaip tik abstraktus visos kultūros lobyno ir civilizacijos neigimas, grįžimas prie *skurstančio* [IV] ir poreikių neturinčio žmogaus *nenatūralaus* paprastumo,— tas žmogus ne tik nepranoko privatinės nuosavybės, bet iki jos netgi dar nepriaugo [82].

Tokiam komunizmui bendrumas tėra *darbo* bendrumas ir vienodas *darbo užmokestis*, kurį moka bendruomenės kapitalas, *bendruomenė* kaip bendras kapitalistas. Abiem tarpusavio santykio pusėms suteiktas *įsivaizduojamas* bendrumas: *darbui* — kaip kiekvieno apibrėžimui, *kapitalui* — kaip pripažintam bendrumui ir visuomenės jėgai.

Elgesys su *moterimi* kaip su visuomenės aistrų *grobiu* ir tarnaite išreiškia begalinę degradaciją, kuriai esant žmogus egzistuoja pats sau, nes šio elgesio paslaptį *nedviprasmiškai*, ryžtingai, *viešai*, aiškiai išreiškia *vyro* santykis su *moterimi* ir tai, kaip suprantamas *tiesioginis natūralus* rūšinis santykis. Tiesioginis, natūralus, būtinas žmogaus santykis su žmogumi yra *vyro santykis* su *moterimi*. Šis *natūralus* rūšinis santykis reiškia, kad žmogaus santykis su gamta yra tiesiog jo santykis su žmogumi, kaip ir santykis su žmogumi yra tiesiog jo santykis su gamta, *natūrali* jo paties paskirtis. Taigi šis santykis, virsdamas akivaizdžiu *faktu*, *jutimiškai išreiškia*, kokiu laipsniu žmogui žmogiškoji esmė yra tapusi gamta arba gamta — žmogiškąja žmogaus esme. Vadinasi, iš šio santykio galima spręsti, kokio lygio apskritai yra žmogaus kultūra. Šio santykio pobūdis rodo, kiek *žmogus* yra sau tapęs *rūšine*

būtybe, žmogumi ir kiek jis tai yra suvokęs. Vyro santykis su moterimi yra *natūraliausias* žmogaus santykis su žmogumi. Taigi šis santykis atskleidžia, kiek *natūralus* žmogaus elgesys yra tapęs *žmogišku* arba *žmogaus* esmė — *natūralia* jo *esme*, kiek *žmogiškoji* jo *prigimtis* yra tapusi jo *prigimtimi*. Šis santykis taip pat atskleidžia, kiek žmogaus *poreikis* yra tapęs *žmogiškuoju* poreikiu, vadinasi, kiek *kitas* žmogus, būdamas žmogus, yra tapęs jo poreikiu, kiek jis, pats būdamas labai individualus, yra visuomeninė būtybė.

Taigi pirmasis teigiamas privatinės nuosavybės panaikinimas, *vulgarusis* komunizmas, tėra privatinės nuosavybės niekingumo *pasireiškimo forma*,— privatinė nuosavybė nori įsigalėti kaip *teigiama bendrybė*.

2) Komunizmas α) yra dar politinio pobūdžio, demokratiškas arba despotiškas; β) betgi, panaikinus valstybę, jis kartu dar gerai nesusiformavęs, jį vis dar veikia privatinė nuosavybė, t. y. žmogaus susvetimėjimas. Abiejų formų komunizmas suvokia, kad jis reiškia reintegraciją, arba žmogaus grįžimą į save, žmogaus susvetimėjimo panaikinimą, bet, kadangi jis dar neišsiaiškino privatinės nuosavybės teigiamos esmės ir taip pat nesuprato *žmogiškosios* poreikio prigimties,— jis taip pat dar tebėra privatinės nuosavybės suvaržytas ir ja užsikrėtęs. Nors jis suprato jos sąvoką, bet dar nesuvokė jos esmės.

3) *Komunizmas — teigiamas privatinės nuosavybės, žmogaus susvetimėjimo*, panaikinimas ir todėl tikras *žmogiškosios* esmės *įgijimas*,— kai ją įgyja žmogus ir ji įgyjama žmogui; todėl visiškas, sąmoningas ir visą ligšiolinės raidos turtingumą išlaikantis žmogaus grįžimas sau — *visuomeninio*, t. y. žmogiškojo žmogaus grįžimas. Toks komunizmas yra baigtumą pasiekęs natūralizmas=humanizmui, o kaip baigtumą pasiekęs humanizmas=natūralizmui; toks komunizmas yra žmogaus ir gamtos, žmogaus ir žmogaus prieštaravimo *tikras* įveikimas, egzistavimo ir esmės, sudaiktinimo ir savęs įtvirtinimo, laisvės ir būtinumo, individo ir rūšies ginčo tikras sprendimas. Toks komunizmas yra įminta

istorijos mįslė, ir jis suvokia, kad jis pats yra tas įminimas [83].

[V] Todėl visas istorijos judėjimas yra ir *tikrasis* komunizmo pradėjimo aktas — empirinės jo esaties gimimo aktas,— ir mąstančios komunizmo sąmonės *suvoktas* bei *pažintas* jo *tapsmo* judėjimas, o anas dar gerai nesusiformavęs komunizmas stengiasi save *istoriškai* pagrįsti pavieniais privatinei nuosavybei priešingais istoriniais dariniais bei esamais reiškiniais ir iš judėjimo išplėšia pavienius momentus (taip elgtis mėgsta ypač Kabė, Vilgardelis ir kiti), juos fiksuoja kaip savo istorinio grynakraujiškumo įrodymą, bet tuo jis kaip tik parodo, kad kur kas didesnė istorijos judėjimo dalis prieštarauja jo teiginiams ir jeigu jis kada nors yra buvęs, tai būtent ta jo *praeities* esatis paneigia jo pretenzijas į *esmę*.

Nesunku įžvelgti tą būtinumą, kad ir empirinis, ir teorinis viso revoliucinio judėjimo pamatas būna *privatinės nuosavybės* judėjimas, būtent ekonomika.

Ši *materialinė*, tiesiog *jutimiška* privatinė nuosavybė yra materialinė, jutimiška *susvetimėjusio žmogaus* gyvenimo išraiška. Jos judėjimas — gamyba ir vartojimas — yra *jutimiškas* visos ligšiolinės gamybos judėjimo pasireiškimas, t. y. žmogaus įgyvendinimas arba tikrovė. Religija, šeima, valstybė, teisė, moralė, mokslas, menas ir t. t. tėra *ypatingi* gamybos būdai ir paklūsta visuotiniam jos dėsniui. Todėl teigiamas *privatinės nuosavybės* panaikinimas, kaip *žmogaus* gyvenimo įgijimas, yra teigiamas visokio susvetimėjimo panaikinimas, vadinasi, žmogaus grįžimas į *žmogiškąją*, t. y. *visuomeninę* savo esatį, atsisakius religijos, šeimos, valstybės ir t. t. Pats religinis susvetimėjimas vyksta tik *sąmonėje*, žmogaus viduje, o ekonominis susvetimėjimas yra *tikrojo gyvenimo* susvetimėjimas,— todėl jo panaikinimas apima ir viena, ir antra. Suprantama, kad įvairių tautų judėjimo *pati* pradžia priklauso nuo to, ar tikrasis *pripažintas* tautos gyvenimas vyksta daugiau sąmonėje ar išoriniame pasaulyje, ar tas gyvenimas yra idealesnis ar realesnis. Komunizmo pra-

džia susijusi su ateizmu *(Ovenas)*[84], *ateizmas* iš pradžių dar toli gražu ne *komunizmas,* kaip ir tas ateizmas dar yra daugiau abstrakcija.

Todėl ateizmo filantropija iš pradžių yra tik *filosofinė,* abstrakti filantropija, o komunizmo *filantropija* iš karto *reali* ir tiesiog pasiryžusi *veikti.*

Esame matę, kad tarus, jog privatinės nuosavybės panaikinimas yra teigiamas reiškinys, žmogus kuria žmogų — patį save ir kitą žmogų; kad daiktas, būdamas tiesioginis individualios jo veiklos rezultatas, yra jo paties esatis kitam žmogui, kito žmogaus esatis, o pastarojo esatis yra esatis pirmajam. Tačiau visai taip pat ir darbo medžiaga, ir žmogus kaip subjektas yra kartu ir judėjimo rezultatas, ir pradinis jo taškas (būtent toje aplinkybėje, kad jie turi būti šis *pradinis taškas,* glūdi istorinis privatinės nuosavybės *būtinumas*). Taigi *visuomeninis* pobūdis yra bendras viso judėjimo pobūdis; *kaip* pati visuomenė kuria *žmogų* kaip *žmogų,* taip ir jis *kuria* visuomenę. Veikla bei naudojimasis jos vaisiais ir savo turiniu, ir *egzistavimo būdu* yra visuomeniški: *visuomeninė* veikla ir *visuomeninis* naudojimasis. *Žmogiškoji* gamtos esmė egzistuoja tik *visuomeniniam* žmogui, nes tik visuomenėje gamta yra jo *ryšys* su kitu *žmogumi,* ji yra jo esatis kitam, o kito esatis — jam, tik visuomenėje gamta yra ir jo paties *žmogiškosios* esaties *pamatas,* ir gyvybinis žmonių tikrovės elementas. Tik čia jo *gamtos* esatis yra jam *žmogiškoji* jo esatis ir gamta jam yra tapusi žmogumi. Taigi *visuomenė* yra baigtumą pasiekusi esmingoji žmogaus ir gamtos vienovė, tikrasis gamtos prisikėlimas, įgyvendintas žmogaus natūralizmas ir įgyvendintas gamtos humanizmas.

[VI] Visuomeninė veikla ir visuomeninis vartojimas jokiu būdu neegzistuoja *vien tiesiog* bendros veiklos ir tiesiog *bendro* vartojimo forma, nors *bendra* veikla ir *bendras* vartojimas, t. y. veikla ir vartojimas, kurie tiesiogiai reiškiasi ir įsitvirtina *tikrojoje visuomenėje* bendraujant žmonėms, bus visur, kur ta *tiesioginė* visuomeniškumo išraiška yra pagrįsta veiklos bei

vartojimo turinio esmė ir ta išraiška atitinka jo prigimtį.

Tačiau netgi tada, kai aš esu įsitraukęs į *mokslinę* ir t. t. veiklą, kurią retai kada galiu atlikti tiesiogiai bendraudamas su kitais,— net ir tada veikiu *visuomeniškai*, kadangi veikiu būdamas *žmogus*. Ne tik mano veiklos medžiaga — net ir kalba, kurią vartoja mąstytojas,— man yra visuomeninis produktas, bet ir mano paties esatis yra visuomeninė veikla; todėl tai, ką aš darau iš savo asmens, darau iš savo asmens visuomenei, suvokdamas, kad esu visuomeninė būtybė.

Mano *bendroji* sąmonė tėra *teorinė* forma to, kas yra *gyvoji realaus* kolektyviškumo, visuomeninės esmės forma, o mūsų dienomis *bendroji* sąmonė yra tikrojo gyvenimo abstrakcija ir, tokia būdama, yra jam priešiška. Todėl ir pati mano bendrosios sąmonės *veikla* yra *teorinė* mano, kaip visuomeninės būtybės, esatis.

Pirmiausia reikia vengti, kad „visuomenė" vėl nebūtų priešpriešinta individui kaip abstrakcija. Individas *yra visuomeninė būtybė*. Todėl kiekviena jo gyvenimo apraiška — net jeigu ji ir neturi *kolektyviai*, drauge su kitais pasireiškiančio gyvenimo tiesioginės formos — *yra visuomenės gyvenimo* apraiška ir patvirtinimas. Individualus ir rūšinis žmogaus gyvenimas nėra *skirtingas*, nors — ir to būtinai reikia — individualaus gyvenimo esaties būdą išreiškia *ypatingesnis* ar *bendresnis* rūšies gyvenimo būdas, o rūšies gyvenimą išreiškia *ypatingesnis* ar *bendresnis* individualus gyvenimas.

Žmogus, kaip *rūšies sąmonė*, patvirtina realų *visuomeninį* savo *gyvenimą* ir tikrąją savo esatį tik pakartoja mintyse, ir atvirkščiai, rūšies esatis patvirtina save rūšies sąmonėje ir, būdama bendrybė, egzistuoja sau kaip mąstanti būtybė.

Todėl, nors žmogus ir yra *ypatingas* individas ir kaip tik dėl to ypatingumo jis yra individas bei tikroji *individuali* visuomeninė būtybė, jis taip pat yra ir *visetas*, idealus visetas, subjektyvi mąstomos ir juntamos visuomenės esatis sau; jis iš tikrųjų taip pat yra ir visuo-

menės esaties stebėjimas bei tikrasis naudojimasis ja, ir žmogiškojo gyvenimo reiškimosi visuma.

Tad nors mąstymas ir būtis yra *skirtingi*, bet kartu jie sudaro *vienovę*.

Atrodo, kad *mirtis* yra žiauri rūšies pergalė prieš *tam tikrą* individą ir prieštarauja rūšies vienybei; bet tam tikras individas tėra *tam tikra rūšies būtybė* ir, toks būdamas, jis — mirtingas.

4) Kaip *privatinė nuosavybė* tik jutimiškai išreiškia tai, kad žmogus kartu tampa sau *daiktišku* ir kartu veikiau tampa sau svetimu ir nežmogišku daiktu, kad jo gyvenimo reiškimasis yra jo gyvenimo susvetimėjimas, jo įgyvendinimas yra jo šalinimas iš tikrovės, yra *svetima* tikrovė,— taip teigiamą privatinės nuosavybės panaikinimą, t. y. žmogiškosios esmės ir žmogiškojo gyvenimo, daiktiškojo žmogaus, žmogaus *darbo vaisių jutimišką* įgijimą žmogui, šį jo paties jėgomis atliktą įgijimą reikia suvokti ne tik *tiesioginio*, vienašališko *naudojimo* prasme, ne tik *priklausymo* prasme, *turėjimo* prasme. Žmogus daugiabriaunę savo esmę įgyja įvairiopai, vadinasi, kaip vientisas žmogus. Kiekvienas jo *žmogiškasis* santykis su pasauliu — regėjimas, girdėjimas, užuodimas, skonėjimasis, jutimas, mąstymas, stebėjimas, jausti, norėti, dirbti, mylėti, glaustai tariant, visi jo individualybės organai, taip pat organai, kurie tiesiogiai dėl savo formos yra visuomeniniai organai, [VII] išreiškiantys savo *daiktiškąjį* santykį arba *santykiaujantys su daiktu*,— yra daikto įgijimas, *žmogiškosios* tikrovės įsavinimas; šios tikrovės santykis su daiktu yra *žmogiškosios tikrovės įgyvendinimas* (todėl ji yra tokia įvairi, kokie įvairūs yra žmogaus *esmės apibrėžimai* ir jo *veikla*), žmogaus *veikimas* ir žmogaus *kančia*, nes žmogiškai suprasta kančia yra žmogaus gėrėjimasis savimi.

Privatinė nuosavybė padarė mus tokius kvailus ir vienašališkus, kad daiktas yra *mūsų* tik tada, kai mes jį turime, vadinasi, jis mums yra kapitalas, arba kai jis mums tiesiogiai priklauso, yra mūsų valgomas, geriamas, dėvimas, mūsų gyvenamas ir t. t., žodžiu, mūsų

vartojamas, nors privatinė nuosavybė šį tiesioginį paties turto realizavimą laiko tik *gyvenimo priemone,* o gyvenimas, kurio priemonė yra tas realizavimas,— yra *privatinės nuosavybės gyvenimas:* darbas ir kapitalo kūrimas.

Todėl *visus* fizinius ir dvasinius pojūčius pakeitė paprastas *visų* šių pojūčių susvetimėjimas, *turėjimo* pojūtis. Taip absoliučiai turėjo būti nuskurdinta žmogiškoji būtybė, kad ji išugdytų vidinį savo turtą. (Apie *turėjimo* kategoriją žr. Hesą rinkinyje „Dvidešimt vienas lankas" [85].)

Tad privatinės nuosavybės panaikinimas yra visiškas visų žmogaus juslių ir savybių *išvadavimas,* bet tas panaikinimas yra išvadavimas kaip tik todėl, kad šios juslės ir savybės yra tapusios *žmogiškomis* ir subjektyviai, ir objektyviai. Akis tapo *žmogaus* akimi, kaip jos *objektas* tapo visuomeniniu, *žmogiškuoju* objektu, žmogaus sukurtu žmogui. Todėl *juslės* tiesiog praktiškai tapo *teoretikais.* Jos santykiauja su *daiktu* dėl daikto, bet pats daiktas yra *daiktiškasis žmogaus* santykis su pačiu savimi ir žmogumi, ir atvirkščiai. Aš praktiškai galiu elgtis su daiktu tik žmogiškai, kai daikto santykis su žmogumi yra žmogiškas. Dėl to poreikis arba vartojimas prarado *egoistišką* savo prigimtį, o gamta — pliką savo *naudingumą,* nes nauda tapo *žmogaus* nauda.

Taip pat kitų žmonių juslės ir protas tapo mano *paties* savastimi. Todėl, be šių tiesioginių organų, formuojasi *visuomeniniai* organai — visuomenės *formoje,* pavyzdžiui, veikla, tiesiogiai bendraujant su kitais ir t. t., tapo mano *gyvenimo reiškimosi* organu ir *žmogiškojo* gyvenimo įgijimo būdu.

Suprantama, kad *žmogaus* akis kitaip gėrisi negu neišlavėjusi nežmogaus akis, žmogaus *ausis* kitaip — negu neišlavėjusi ausis ir t. t.

Mes matėme, kad žmogus tik tada nesutrinka santykiaudamas su savo daiktu, kai šis tampa jam *žmogiškuoju* daiktu, arba daiktiškuoju žmogumi. Taip gali būti tik tada, kai daiktas tampa jam *visuomeniniu*

daiktu, o jis pats visuomenine būtybe, kaip ir visuomenė tampa jam šio daikto esme.

Kadangi, viena, žmogui visuomenėje daiktiškoji tikrovė visur tampa žmogaus esmės jėgų tikrove, žmogiškąja tikrove ir todėl jo *paties* esmės jėgų tikrove, tai jam visi *daiktai* tampa jo paties *sudaiktinimu*, jo individualybę patvirtinančiais ir įgyvendinančiais daiktais, *jo* daiktais, t. y. *jis pats* tampa objektu. Tai, *kaip* daiktai jam tampa jo daiktais, priklauso nuo *daikto prigimties* ir nuo *daiktus* atitinkančios *esmės jėgos* prigimties, nes kaip tik šio santykio *apibrėžtumas* sudaro ypatingą, *tikrą* patvirtinimo būdą. *Akiai* daiktas bus kitoks negu *ausiai*, o *akies* objektas *yra* kitas negu *ausies*. Kiekvienos esmės jėgos savitumas yra kaip tik *savita* jos *esmė*, taigi ir savitas jos sudaiktinimo būdas, jos *daiktiškosios tikros* gyvos *būties* forma. Todėl ne tik mąstymu, [VIII] bet ir *visomis juslėmis* žmogus įsitvirtina daiktų pasaulyje.

Kita vertus, subjektyviu požiūriu tik muzika pažadina muzikinį žmogaus pojūtį; nemuzikaliai ausiai ir gražiausia muzika *neturi* prasmės, ji *nėra* jos objektas, kadangi mano objektas tegali patvirtinti kurią nors mano esmės jėgą, vadinasi, jis man gali egzistuoti tik taip, kaip mano esmės jėga savaime egzistuoja kaip subjektyvus gebėjimas, kadangi kokio nors objekto prasmė mane (jis turi prasmę tik jį atitinkančiam pojūčiui) siekia tik tiek, kiek siekia *mano* pojūtis, todėl visuomeninio žmogaus *pojūčiai* yra *kitokie* negu nevisuomeninio žmogaus pojūčiai; tik daiktiškai išsiplėtojus žmogaus esmės turtingumui, iš dalies teatsiskleidžia, iš dalies pirmą kartą susiklosto subjektyvių *žmogaus* pojūčių turtingumas: muzikali ausis, formos grožį jaučianti akis, žodžiu, *pojūčiai*, įstengiantys tenkinti žmogaus pomėgius, patvirtinantys save kaip žmogaus esmės jėgos, nes ne tik penki pojūčiai, bet taip pat vadinamieji dvasiniai pojūčiai, praktiški jausmai (valia, meilė ir t. t.), žodžiu, *žmogaus* pojūtis, pojūčių žmogiškumas atsirado, atsiradus *atitinkamam* objektui, *sužmogintai* gamtai.

Penkių pojūčių *susiformavimas* yra visos ankstesnės pasaulio istorijos darbas. Šiurkštaus praktinio poreikio suvaržytas *pojūtis* turi tik *siaurą* prasmę. Išbadėjusiam žmogui nėra žmogiškosios maisto formos, o tėra abstrakti jo, kaip maisto, esatis; šiuo atveju tas maistas galėtų būti visiškai neapdorotos formos, ir sunku pasakyti, kuo skirtųsi toks maitinimasis nuo *gyvulio* ėdimo. Vargų prislėgtas, skurstantis žmogus visai *nejautrus* gražiausiam reginiui; brangakmenių pirklys mato tik prekybinę jų vertę, bet nepaiso brangakmenio grožio ir savitos jo prigimties; brangakmeniai nesužadina jo jausmų. Taigi reikia ir teoriškai, ir praktiškai sudaiktinti žmogaus esmę, kad būtų galima ir žmogaus *jausmus* padaryti *žmogiškus*, ir išugdyti *žmogaus jausmą*, atitinkantį visą žmogaus ir gamtos esmės turtingumą.

Kaip *privatinės nuosavybės* bei jos turto ir skurdo — arba materialinio ir dvasinio turto ir skurdo — judėjimo dėka besiformuojanti visuomenė randa tam *formavimuisi* visą medžiagą, *taip susiformavusi* visuomenė kuria žmogų, kuriam būdingas tas visas jo esmės turtingumas, *visais atžvilgiais turtingą ir stiprių jausmų* žmogų — pastovią savo tikrovę.

Matome, kad tik visuomeninėje būklėje subjektyvumas ir objektyvumas, dvasingumas ir materialinių vertybių paisymas, veikla ir kančia netenka savo priešingumo vieni kitiems ir kartu savo esaties, kaip tokio priešingumo; matome, kad pačius *teorinius prieštaravimus* galima įveikti *tik praktiškai*, tik praktine žmonių energija ir todėl jų įveikimas jokiu būdu nėra tiktai pažinimo uždavinys, bet yra *tikras* gyvenimo uždavinys, kurio *filosofija* negalėjo išspręsti kaip tik todėl, kad ji laikė jį *tiktai* teoriniu uždaviniu.

Mes matome, kad *pramonės* istorija ir susiklosčiusi *daiktiškoji* pramonės esatis yra *atversta žmogaus esmės jėgų* knyga, jutimiškai atsiskleidusi žmogaus *psichologija* [86], kuri iki šiol buvo traktuojama jos nesiejant su žmogaus *esme*, o visuomet tik išorinio naudingumo santykio požiūriu, kadangi — laikantis susveti-

mėjimo — buvo manoma, kad tik bendroji žmonių esatis, religija arba istorija, kurios abstrakčios bendros formos yra politika, menas, literatūra ir t. t., [IX] sudarančios žmogaus esmės jėgų tikrovę ir *rūšinę žmogaus veiklą*. *Paprastoje, materialinėje pramonėje* (kurią galima laikyti anksčiau minėto bendrojo judėjimo dalimi, kaip ir patį šį judėjimą galima laikyti *ypatinga* pramonės dalimi, nes iki šiol visa žmonių veikla buvo darbas, vadinasi, pramonė, susvetimėjusi veikla) iškyla *sudaiktintos* žmogaus *esmės jėgos*, turinčios *juntamų svetimų naudingų daiktų* formą, susvetimėjimo formą. Tokia *psichologija*, kuriai ši knyga, t. y. tiesiog jutimiškai labiausiai apčiuopiama, labiausiai prieinama istorijos dalis, yra užversta, negali tapti tikru turiningu ir *realiu* mokslu. Ką gi reikia galvoti apie mokslą, kuris *išdidžiai* abstrahuojasi nuo didžiulės žmonių darbo dalies ir nejaučia savo nepilnavertiškumo, kai toks didelis žmonių veiklos turtingumas jam nesako nieko kita, o vien tai, ką galima pasakyti vienu žodžiu: *„poreikis"*, *„paprastas poreikis"*.

Gamtos mokslai nepaprastai daug nuveikė ir sukaupė gausią medžiagą, kuri nuolat papildoma. Filosofija jiems tebėra tokia svetima, kaip ir jie svetimi filosofijai. Trumpalaikis jų susivienijimas su filosofija buvo tik *fantastiška iliuzija*. Norėta susivienyti, bet negalėta. Net istoriografija gamtos mokslais pasidomi tik tarp kitko — kaip švietimo, naudingumo, pavienių didelių atradimų momentu. Tačiau kuo labiau gamtos mokslas, pramonės padedamas, *praktiškai* įsiveržė į žmonių gyvenimą, jį pertvarkė ir parengė jų išsivadavimą, tuo labiau jis netiesiogiai turėjo baigti paversti žmonių santykius nežmoniškais. *Pramonė* yra *tikrasis* istorinis gamtos, todėl ir gamtos mokslo santykis su žmogumi. Todėl, jeigu pramonę laikysime *egzoteriniu* žmogaus *esmės jėgų* atskleidimu, tai bus suprantama ir *žmogiškoji* gamtos esmė arba *gamtiškoji* žmogaus esmė, dėl to gamtos mokslas neteks abstrakčiai materialinės arba veikiau idealistinės savo krypties ir taps *žmogiškojo* mokslo pamatu, kaip jis jau dabar — nors labai

susvetimėjusia forma — yra tapęs tikrai žmogiško gyvenimo pamatu; *vienu* pamatu grįsti gyvenimą, o kitu *mokslą* iš anksto yra netiesa. Žmonių istorijoje — žmonių visuomenės atsiradimo akte — tapsmo apimta gamta yra *tikroji* žmogaus gamta, todėl gamta, kokia ji tampa — nors ir *susvetimėjusia* forma — pramonės dėka, yra tikroji *antropologiška* gamta.

Jutimiškumas (žr. Fojerbachą) turi būti viso mokslo pamatas. Mokslas yra *tikras* mokslas tik tada, kai jis remiasi dvejopa jutimiškumo forma: ir *jutimiškąja* sąmone, ir *jutimiškuoju* poreikiu, t. y. kai mokslas remiasi gamta. Visa istorija yra paruošiamoji istorija, raidos istorija, kad „*žmogus*" taptų *jutimiškosios* sąmonės objektu ir „žmogaus kaip žmogaus" poreikis taptų poreikiu. Pati istorija yra *tikroji gamtos istorijos*, gamtos tapsmo žmogumi dalis. Vėliau gamtos mokslas apims žmogaus mokslą, o žmogaus mokslas — gamtos mokslą: tai bus vienas mokslas. [X] *Žmogus* yra tiesioginis gamtos mokslo objektas, nes žmogui betarpiška *juntamoji gamta* yra tiesiog žmogaus jutimiškumas (tapatus posakis), tiesiog *kitas* jam jutimiškai esantis žmogus, nes jo paties jutimiškumas tampa žmogiškuoju jutimiškumu jam pačiam tik *kito* žmogaus dėka. Tačiau *gamta* yra tiesioginis *žmogaus mokslo* objektas. Pirmasis žmogaus objektas — žmogus — yra gamta, jutimiškumas, o ypatingos jutimiškos žmogaus esmės jėgos, kurios daiktiškai įsikūnija tik *gamtos* daiktuose, apskritai gali pažinti save tik gamtos esmės moksle. Paties mąstymo elementas, minties gyvenimo reiškimosi elementas,— *kalba* yra jutimiškos prigimties. *Visuomeninė* gamtos tikrovė ir *žmogiškasis* gamtos mokslas, arba *gamtiškasis žmogaus mokslas*, yra tapatūs pasakymai.

Matome, kaip vietoj ekonominio *turto* ir *skurdo* atsiranda *turtingas žmogus* ir labai įvairūs *žmogaus* poreikiai. *Turtingas* žmogus yra kartu žmogus, kuriam *reikia* žmogaus gyvenimo pasireiškimo pilnatvės, žmogus, kurio paties įsikūnijimas pasireiškia kaip vidinė būtinybė, kaip *reikalas*. Esant socializmui ne tik žmo-

gaus *turtas*, bet ir jo *neturtas* vienodai įgyja *žmogiškąją* ir todėl visuomeninę reikšmę. Neturtas yra pasyvus ryšys, kuris, būdamas poreikis, žmogui leidžia pajusti didžiausią turtą — kitą žmogų. Daiktiškosios esmės įsigalėjimas manyje, jutimiškas mano esmės veiklos išsiveržimas yra *aistra*, kuri taip čia tampa mano esmės *veikla*.

5) Kokia nors *būtybė* pati sau atrodo savarankiška tik tada, kai ji stovi savo kojomis, o savo kojomis ji stovi tik tada, kai ji *egzistuoja* savo pačios dėka. Žmogus, gyvenantis iš kito malonės, laiko save priklausoma būtybe. Tačiau aš gyvenu visiškai iš kito malonės, jeigu jis ne tik išlaiko mane, bet yra *suteikęs* man *gyvybę*, yra mano gyvybės *šaltinis*; o tokia mano gyvybės priežastis jokiu būdu neglūdi joje pačioje, jeigu ji nėra mano paties sukurta. Štai kodėl *kūrimas* yra toks vaizdinys, kurį labai sunku išrauti iš liaudies sąmonės. Liaudies sąmonei yra *nesuprantama*, kad gamta ir žmogus egzistuoja savaime, nes šis savaiminis egzistavimas prieštarauja visiems *apčiuopiamiems* praktinio gyvenimo *faktams*.

Žemės sukūrimo vaizdinį visiškai paneigė *geognozija*[87], t. y. mokslas, nagrinėjantis žemės formavimąsi, jos tapsmą kaip procesą, kaip savaiminį atsiradimą. Jau vien generatio aequivoca[88] iš tikrųjų paneigia sukūrimo teoriją.

Žinoma, atskiram individui lengva pasakyti, ką jau yra sakęs Aristotelis: Tu gimei iš savo tėvo ir savo motinos; vadinasi, kalbant apie tave, dviejų žmogiškųjų būtybių susijungimas, t. y. rūšinis žmonių aktas, sukūrė žmogų. Taigi tu matai, kad žmogus ir fiziškai egzistuoja žmogaus dėka. Vadinasi, tu privalai turėti galvoje ne tik *vieną* aspektą — *begalinę* pažangą, kuri tau leidžia toliau klausinėti: kas pagimdė tavo tėvą? kas pagimdė jo senelį ir t. t. Tu privalai turėti galvoje ir tą *ciklišką judėjimą*, kuris būdingas tai pažangai ir yra jutimiškai akivaizdus,— ciklišką judėjimą, kuriam esant žmogus, gimdydamas vaikus, pakartoja pats save, vadinasi, *žmogus* visada yra subjektas.

Tačiau tu atsakysi: aš pripažįstu tą ciklišką judėjimą, tad ir tu pripažink anksčiau minėtą pažangą, kuri mane veja vis toliau ir toliau, kol aš paklausiu, kas gi sukūrė pirmąjį žmogų ir apskritai gamtą.

Į tai aš galiu tau atsakyti tik taip: pats tavo klausimas yra abstrahavimo padarinys. Paklausk savęs, kaip tau kilo šis klausimas; paklausk savęs, ar tavo klausimo nepadiktavo toks požiūris, į kurį aš negaliu atsakyti, nes jis yra iš esmės neteisingas. Paklausk savęs, ar protingam mąstymui egzistuoja pati anksčiau minėta begalinė pažanga. Keldamas gamtos ir žmogaus sukūrimo klausimą, tu abstrahuojiesi nuo žmogaus ir gamtos. Tu manai, kad žmogus ir gamta *neegzistuoja,* ir vis dėlto nori, kad aš tau įrodyčiau, jog *egzistuoja.* Dabar aš tau sakau: atsisakyk savo abstrakcijos, ir tu atsisakysi taip pat savo klausimo; o jei nori laikytis savo abstrakcijos, tai būk nuoseklus ir, mąstydamas, kad žmogus ir gamta *neegzistuoja,* [XI] mąstyk, kad ir tu pats neegzistuoji, nes tu taip pat esi ir gamta, ir žmogus. Nemąstyk ir neklausinėk manęs, nes kai tik tu pradedi mąstyti ir klausinėti, tavo *abstrahavimasis* nuo gamtos ir žmogaus būties netenka jokios prasmės. O gal tu toks egoistas, kad manai, jog niekas neegzistuoja, o pats nori egzistuoti?

Tu gali man prieštarauti: aš visai nemanau, kad gamta neegzistuoja; aš klausiu tavęs apie jos *atsiradimo aktą,* kaip aš klausiu anatomo apie kaulų susidarymą ir t. t.

Kadangi socialistiniam žmogui *visa vadinamoji pasaulio istorija* tėra žmogaus atsiradimas žmogaus darbo dėka, gamtos tapsmas žmogui, tai jis turi akivaizdų, nepaneigiamą įrodymą, kad jis *sukūrė* pats save, turi savo *atsiradimo proceso* įrodymą. Kadangi socialistiniam žmogui *tikra* žmogaus ir gamtos *realybė* pasidarė praktiška, juntama, akivaizdi, be to, žmogus žmogui aiškiai tapo gamtos esatimi, o gamta jam aiškiai tapo žmogaus esatimi, tai praktiškai tapo neįmanomas kažkokios *svetimos* būtybės, esme aukštesnės už gamtą ir žmogų, klausimas, kuriuo pačiu pripažįs-

tamas gamtos ir žmogaus neesmingumas. *Ateizmas,* kaip to neesmingumo neigimas, daugiau nebeturi jokios prasmės, nes jis *neigia dievą* ir teigia *žmogaus esatį* kaip tik šiuo neigimu; tačiau pačiam socializmui jau nereikia tokio tarpininkavimo: jis pradeda nuo žmogaus ir gamtos, kaip *esmės, teoriškai ir praktiškai jutimiško įsisąmoninimo.* Socializmas yra *pozityvi,* religijos neigimo jau netarpininkaujama žmogaus *savimonė,* kaip *tikrasis gyvenimas* yra pozityvi žmogaus tikrovė, jau netarpininkaujama privatinės nuosavybės neigimo, *komunizmo.* Komunizmas yra pozityvus teigimas — neigimo neigimas, todėl jis yra *tikrasis* artimiausiam istorijos raidos etapui būtinas žmogaus emancipacijos ir grįžtamojo žmogaus atkovojimo momentas. *Komunizmas* yra būtina artimiausios ateities forma ir energijos principas, bet pats komunizmas nėra žmogaus raidos tikslas, žmogiškosios visuomenės forma. [XI]

[HĖGELIO DIALEKTIKOS IR APSKRITAI FILOSOFIJOS KRITIKA]

[XI] 6) Šiame punkte galbūt tiks pateikti keletą samprotavimų apskritai apie Hėgelio dialektiką, jos išdėstymą „Fenomenologijoje" ir „Logikoje" ir pagaliau apie naujojo kritikos sąjūdžio santykį su Hėgeliu, kad visa tai galėtume suprasti ir paaiškinti.

Šių laikų vokiečių kritika taip atsidėjusi gvildeno senojo pasaulio turinį, ta medžiaga taip smarkiai buvo sukausčiusi jos raidą, kad dėl to atsirado visiškai nekritiškas požiūris į kritikos metodą ir visai nesuvokiama *tariamai formalaus*, bet iš tikrųjų *esminio* klausimo: koks dabar yra mūsų santykis su Hėgelio *dialektika?* Šių laikų kritikos santykis apskritai su Hėgelio filosofija ir ypač su dialektika buvo taip menkai įsisąmonintas, kad tokie kritikai, kaip *Štrausas* ir *Brunas Baueris,* vis dar yra paveikti Hėgelio logikos — pirmasis visiškai, o antrasis savo „Sinoptikuose"[89] (čia jis, priešingai negu Štrausas, „abstrakčiosios gamtos" substanciją pakeičia abstraktaus žmogaus „savimone") ir netgi „Atrastojoje krikščionybėje"[90] bent jau visai potencialiai. Pavyzdžiui, „Atrastojoje krikščionybėje" rašoma:

„Tartum savimonė, suponuodama pasaulį, suponuodama skirtumą ir kurdama tai, ką ji kuria, nekurtų pačios savęs, kadangi ji vėl neigia savo kūrimo skirtingumą nuo savęs pačios ir pačia savimi būna tik kūrimo procese ir judėjime,— tartum savimonė šiame judėjime neturėtų savo tikslo" ir t. t. Arba: „Jie" (prancūzų materialistai) „dar negalėjo įžvelgti, kad visatos judėjimas tapo

savaime tikras ir pasiekė vienovę su savimi tiktai kaip savimonės judėjimas."

Net tokių posakių kalba nesiskiria nuo Hėgelio pažiūrų išraiškos, o veikiau ją visiškai pakartoja.

[XII] Kaip mažai kritikos akto metu (Baueris. „Sinoptikai") buvo įsisąmonintas santykis su Hėgelio dialektika ir kaip mažai to sąmoningumo atsirado taip pat po medžiagiškosios kritikos akto, įrodo Baueris, kai jis savo „Teisiame laisvės reikale" [91] į nekuklų pono Grupės klausimą: „Tai ką gi daryti su logika?" atsikerta nurodydamas jam būsimuosius kritikus [92].

Tačiau ir dabar, kai *Fojerbachas* ir savo „Tezėse", įdėtose į rinkinį „Anekdota", ir išsamiau „Ateities filosofijoje" iš pagrindų pakeitė senąją dialektiką ir filosofiją, kai, priešingai, minėtoji kritika, nesugebėjusi atlikti šio darbo, pasiskelbė „gryna, ryžtinga, absoliučia, viską išsiaiškinusia kritika"; kai ji, spiritualistiškai išdidi, visą istorijos judėjimą pavertė viso kito pasaulio — kurį ji, atskyrusi nuo savęs, priskiria „masės" kategorijai — santykiu su pačia savimi ir visus dogmatiškus priešingumus pavertė *vienu* dogmatišku priešingumu — savo pačios išminties ir pasaulio kvailybės, kritiškojo Kristaus ir žmonijos — *„minios"* priešingumu; kai ji kasdien ir kas valandą įrodinėjo savo pačios privalumus ir dvasinį masės skurdumą; kai pagaliau ji paskelbė kritiškąjį *paskutinį teismą:* ateisianti diena, kai priešais ją susirinks visa smunkanti žmonija, kurią ji suskirstys grupėmis, ir kiekvienas atskiras būrys gaus savo testimonium paupertatis *; kai spaudoje ji paskelbė, kad jos jausmai esą kilnesni už žmonių jausmus, kad ji taip pat esanti pranašesnė už pasaulį, virš kurio iškilusi ji, kilni, vieniša, viešpatauja ir kartkartėmis jos sarkastiškos lūpos pratrūksta Olimpo dievų juoku,— po visų šių smagių kritikos forma mirštančio idealizmo (jaunųjų hėgelininkų doktrinos) kraipymųsi šis idealizmas net neužsiminė, kad pagaliau reikia kritiškai viską išsiaiškinti su savo motina — Hėgelio dialektika, net nesugebėjo nusakyti kritiško

* — neturto liudijimą. *Red.*

savo požiūrio į Fojerbacho dialektiką. Visiškai nekritiška pažiūra į patį save.

Vien *Fojerbacho* požiūris į Hėgelio dialektiką yra *rimtas, kritiškas;* jis šioje srityje padarė tikrų atradimų ir apskritai iš tiesų įveikė senąją filosofiją. Nuveiktų darbų didingumas ir kuklus Fojerbacho paprastumas — tai mato pasaulis — nepaprastai skiriasi, jį palyginus su minėta kritika.

Didžiulis Fojerbacho laimėjimas yra:

1) tas, kad jis įrodė, jog filosofija tėra mintimis išreikšta ir logiškai susisteminta religija; vadinasi, ją irgi galima teisti; ji yra kita žmogaus esmės susvetimėjimo forma ir šio susvetimėjimo esaties atmaina;

2) tas, kad Fojerbachas yra *tikrojo materializmo* ir *realiojo mokslo* pradininkas, nes jis visuomeninį „žmogaus" santykį „su žmogumi" irgi paverčia pagrindiniu teorijos principu;

3) tas, kad Fojerbachas neigimo neigimui, teigiančiam, jog jis esąs absoliučiai pozityvus, priešpriešina pačiu savimi pasikliaujantį ir teigiamai pačiu savimi besiremiantį pozityvų teigimą.

Fojerbachas Hėgelio dialektiką aiškina (ir tuo pagrindžia reikalą remtis pozityviu teigimu, tuo, kas jutimiška, tikra) šitaip:

Hėgelis remiasi substancijos susvetimėjimu (logiškai: begalybe, abstrakčia visuotinybe), absoliučia ir sustabdyta abstrakcija, t. y., paprastai sakant, jis remiasi religija ir teologija.

Antra, jis neigia begalybę ir teigia tai, kas tikroviška, juntama, realu, baigta, ypatinga. (Filosofija, religijos ir teologijos neigimas.)

Trečia, jis vėl neigia pozityvų teigimą; grąžina abstrakciją, begalybę. Religijos ir teologijos grąžinimas.

Taigi Fojerbachas mano, kad neigimo neigimas yra *tik* filosofijos prieštaravimas pačiai sau, yra filosofija, kuri teigia teologiją (transcendenciją ir t. t.), jau paneigusi ją, vadinasi, teigia ją prieštaraudama pati sau.

Pozityvus teigimas, arba savęs teigimas ir savęs patvirtinimas, glūdintis neigimo neigime, laikomas nepripažintu pozityviu teigimu, kuris dar nepasitiki pačiu savimi, todėl yra prieštaringas, abejoja pačiu savimi ir todėl reikalauja įrodymo, vadinasi, savo esatimi neįrodo paties savęs, [XIII] ir todėl tiesiog bei niekam netarpininkaujant jam priešpriešinamas jutimiškai tikras, pats savimi pagrįstas pozityvus teigimas. Fojerbachas neigimo neigimą, konkrečią sąvoką taip pat laiko tokiu mąstymu, kuris mąstydamas pranoksta save ir, būdamas mąstymas, nori būti tiesioginis stebėjimas, gamta, tikrovė [93].

Tačiau Hėgelis, manydamas, kad neigimo neigimas — teigiamo santykio požiūriu, būdingo šiam neigimo neigimui,— yra tikras ir vienintelis pozityvus teigimas ir — neigiamo santykio požiūriu, irgi būdingo šiam neigimo neigimui,— yra vienintelis tikras visokios būties aktas ir jos pačios savęs įgyvendinimo aktas, surado tik *abstrakčią, loginę, spekuliatyvią* istorijos judėjimo išraišką, o ta istorija dar nėra *tikra* žmogaus, kaip numatyto subjekto, istorija, bet tik *generacijos aktas, žmogaus atsiradimo istorija.*— Mes paaiškinsime ir abstrakčią šio judėjimo formą, ir tai, kuo šis Hėgelio pavaizduotas judėjimas skiriasi nuo jo vaizdo šių laikų kritikoje, to paties proceso vaizdo Fojerbacho „Krikščionybės esmėje", arba veikiau paaiškinsime *kritišką* formą, kurią Hėgelis laikė dar nekritišku judėjimu.

Žvilgsnis į Hėgelio sistemą. Reikia pradėti nuo Hėgelio *„Fenomenologijos"*, nuo tikrųjų Hėgelio filosofijos ištakų ir jos paslapties.

Fenomenologija.

A) *Savimonė.*

I. *Sąmonė.* α) Jutimiškas tikrumas arba Šitai ir *nuomonė.* β) *Suvokimas* arba daiktas su savo savybėmis ir *iliuzija.* γ) Jėga ir intelektas, reiškinys ir antjutimiškasis pasaulis.

II. *Savimonė.* Savo paties tikrumo tiesa. a) Savimonės savarankiškumas ir nesavarankiškumas, viešpa-

tavimas ir vergija. b) Savimonės laisvė. Stoicizmas, skepticizmas, nelaiminga sąmonė.

III. *Protas*. Proto tikrumas ir tiesa. a) Stebintis protas; gamtos ir savimonės stebėjimas. b) Protingas savimonės įgyvendinimas savo pačios jėgomis. Norai ir būtinybė. Širdies dėsnis ir išpuikimo kvailybė. Dorybė ir gyvenimo tėkmė. c) Individualybė, kuri pati savaime reali. Dvasinė gyvūnija ir apgaulė arba pats dalykas. Įstatymus leidžiantis protas. Įstatymus tikrinantis protas.

B) *Dvasia*.

I. *Tikroji* dvasia; dorovingumas. II. Susvetimėjusi dvasia, formavimasis. III. Dėl pačios savęs tikra dvasia, moralumas.

C) Religija. *Natūralioji, meniškoji* religija, *apreikštoji* religija.

D) *Absoliutusis žinojimas.*

Kadangi Hėgelio „*Enciklopedija*" prasideda logika, *gryna spekuliatyvia mintimi*, o baigiasi *absoliučiuoju žinojimu*, sąmoninga, pačią save suvokiančia filosofine arba absoliučia, t. y. antžmogiška abstrakčia dvasia, tai visa „Enciklopedija" tėra *išplėstoji* filosofinės dvasios *esmė*, jos susidaiktinimas; o filosofinė dvasia tėra susvetimėjusi pasaulio dvasia, kuri, būdama susvetimėjusi, mąsto, t. y. abstrakčiai suvokia save. *Logika* — dvasios *pinigai*, spekuliatyvi, *mintinė* žmogaus ir gamtos *vertė* — logikos esmė, tapusi visiškai abejinga kiekvienam tikrajam apibrėžimui, ir todėl netikra esmė — *susvetimintas*, todėl nuo gamtos ir tikrojo žmogaus abstrahuojantis *mąstymas, abstraktusis* mąstymas.— *Šio abstrakčiojo mąstymo išorė*... *gamta*, kokia ji yra šiam abstrakčiajam mąstymui. Ji yra jam išoriška, ji — jo savęs paties netekimas; ir abstraktusis mąstymas ją suvokia taip pat išoriškai, kaip abstrakčią mintį, bet pats būdamas susvetimėjęs abstraktusis mąstymas.— Pagaliau *dvasia*, šis į savo paties įsčias grįžtantis mąstymas, kuris kaip antropologinė, fenomenologinė, psichologinė, dorovinė, meninė, religinė dvasia vis dar nėra pats savimi, kol galiausiai jis suranda

ir teigia save kaip *absoliutųjį* žinojimą ir todėl kaip absoliučiąją, t. y. abstrakčią dvasią ir įgyja sąmoningą ir jį atitinkančią savo esatį, nes tikroji jo esatis yra *abstrakcija.*

Hėgelis klysta dvejopai.

Pirmoji klaida labiausiai išryškėja „Fenomenologijoje"— Hėgelio filosofijos ištakose. Pavyzdžiui, kai jis traktuoja turtą, valstybės valdžią ir t. t. kaip *žmogaus* esmės atžvilgiu susvetimėjusias esmes, tai jis daro tik jų minties forma. ...Jos yra mintinės esmės, todėl tėra *grynojo,* t. y. abstrakčiojo filosofinio mąstymo susvetimėjimas. Todėl visas judėjimas baigiasi absoliučiuoju žinojimu. Tai, kam šie objektai yra tapę svetimi ir prieš ką jie iškyla, pretenduodami būti tikrove,— yra kaip tik abstraktusis mąstymas. *Filosofas* — pats būdamas abstrakti susvetimėjusio žmogaus forma — pasidaro susvetimėjusio pasaulio matas. Todėl visa *susvetiminimo istorija* ir visas susvetiminimo *šalinimas* tėra abstrakčiojo, absoliučiojo [XVII] (žr. p. XIII) mąstymo, logiško, spekuliatyvaus mąstymo *kūrimo istorija. Susvetimėjimas,* kuris dėl to sudaro tikrąjį šio susvetiminimo interesą ir šio susvetiminimo neigimą, Hėgeliui yra *paties savaime* ir *sau, sąmonės ir savimonės, objekto ir subjekto* priešingumas, t. y. abstrakčiojo mąstymo ir juntamosios tikrovės, kitaip tariant, tikrojo jutimiškumo, priešingumas pačioje mintyje. Visi kiti priešingumai ir tų priešingumų judėjimai yra tik *regimybė, apvalkalas, egzoterinė* tų vienintelių įdomių priešingumų forma,— tokie priešingumai sudaro kitų kasdieniškų priešingumų *prasmę.* Suponuota ir paneigtina susvetimėjimo esmė yra ne tokia, kad žmogaus esmė *sudaiktėja nežmoniškai,* priešingai pati sau, bet tokia, kad ji sudaiktėja *skirtingai* nuo abstrakčiojo mąstymo ir jam *priešingai.*

[XVIII] Taigi žmogaus esmės jėgų, tapusių daiktais ir svetimais daiktais, įgijimas yra, pirma, tik *įgijimas sąmonėje, vien mąstyme,* t. y. *abstrakcijoje,* šių daiktų kaip *minčių* bei *minčių judėjimo* įgijimas, todėl jau „Fenomenologijoje"— nepaisant to, kad ji daro

gana neigiamą ir kritišką įspūdį, ir nepaisant to, kad joje tikrai esama kritikos, kuri dažnai toli pranoksta vėlesnę raidą,— slypi kaip užuomazga, kaip galimybė, kaip paslaptis nekritiškas pozityvizmas ir toks pat nekritiškas vėlesnių Hėgelio veikalų idealizmas — šis filosofiškas esamo empirizmo suirimas ir atgijimas. *Antra*, reikalavimas grąžinti žmogui daiktų pasaulį — pavyzdžiui, supratimas, kad *jutimiška* sąmonė nėra *abstrakti* jutimiška sąmonė, bet yra *žmogiška* jutimiška sąmonė, kad religija, turtas ir t. t. yra tik *žmogaus* sudaiktinimo, suobjektintų *žmogaus* esmės jėgų susvetimėjusi tikrovė ir todėl jie yra tik *kelias* į tikrąją *žmogaus* tikrovę,— tad šis įgijimas arba šio proceso supratimas yra Hėgelio taip nusakytas, kad *jutimiškumas, religija*, valstybės valdžia ir t. t. esančios *dvasinės* esmės, nes tik *dvasia* yra *tikroji* žmogaus esmė, o tikroji dvasios forma yra mąstanti dvasia, loginė, spekuliatyvi dvasia. Gamtos ir istorijos sukurtos gamtos, žmogaus produktų *žmogiškumas* pasireiškia tuo, kad jie yra abstrakčiosios dvasios *produktai*, vadinasi, todėl ir yra *dvasiniai* momentai, *mintinės esmės*. Dėl to „Fenomenologija" yra neišryškėjusi, pati sau dar neaiški ir mistiškumo turinti kritika; tačiau, kadangi ji fiksuoja žmogaus *susvetimėjimą* — nors žmogus čia reiškiasi tik dvasios pavidalu,— joje jau slypi *visi* kritikos elementai, taip *parengti* ir *išplėtoti*, kad dažnai jau toli pranoksta Hėgelio požiūrį. „Nelaiminga sąmonė", „dora sąmonė", „kilnios ir niekingos sąmonės" kova ir t. t., ir t. t.— šie atskiri skyriai turi — bet dar susvetimėjusia forma — ištisų sferų *kritiškų* elementų,— būtent tokių sferų, kaip religija, valstybė, piliečių gyvenimas ir t. t. *Esmė, objektas*, anot Hėgelio, reiškiasi kaip mintinės esmės,— taip ir *subjektas* visada yra *sąmonė* arba *savimonė*, kitaip sakant, veikiau objektas reiškiasi tik kaip *abstrakti* sąmonė, žmogus — tik kaip *savimonė*, todėl pasireiškiančios įvairios susvetimėjimo formos yra tik įvairios sąmonės ir savimonės formos. Kaip abstrakti sąmonė — kuria laikomas objektas — *savaime* yra tik skiriamasis savimonės mo-

mentas, taip ir judėjimo rezultatas yra toks: savimonė ir sąmonė pasiekia tapatumą, atsiranda absoliutusis žinojimas, abstrakčiojo mąstymo judėjimas, kurio kryptis jau nebėra išorė, o tik jo paties vidus, t. y. atsiranda grynosios minties dialektika. (Tęsinį žr. p. XXII.)

[XXII] (Žr. p. XVIII.) Taigi Hėgelio „*Fenomenologija*" ir galutinis jos rezultatas — dialektika, neigimas kaip skatinantis ir kuriantis principas — didingi yra dėl to, kad Hėgelis žmogaus savęs kūrimą laiko procesu, sudaiktinimą — šio sudaiktinimo pašalinimu [Entgegenständlichung], susvetiminimu ir šio susvetiminimo neigimu, kad jis suvokia *darbo* esmę ir daiktiškąjį žmogų, tikrą, nes realų žmogų, laiko jo *paties darbo* rezultatu. *Tikras, aktyvus* žmogaus santykis su pačiu savimi, kaip rūšine būtybe, arba jo reiškimasis kaip tikros rūšinės būtybės, t. y. kaip žmogiškosios būtybės, yra galimas tik todėl, kad žmogus iš tikrųjų sukelia visas savo *rūšines jėgas*,— o tai vėlgi įmanoma tik drauge veikiant žmonėms, tai yra tik istorijos rezultatas,— su jomis elgiasi kaip su daiktais, o tai iš pradžių vėlgi įmanoma tik susvetimėjimo forma.

Hėgelio vienašališkumą ir jo akiračio ribas plačiau aptarsime nagrinėdami paskutinį „Fenomenologijos" skyrių, skirtą absoliučiajam žinojimui; šiame skyriuje glaustai nusakoma ir „Fenomenologijos" esmė, jos santykis su spekuliatyviąja dialektika, ir tai, kaip Hėgelis *suvokia* jas abi ir jų tarpusavio santykį.

Tuo tarpu iš anksto pasakysime tik štai ką. Hėgelis laikosi šių laikų politinės ekonomijos požiūrio. Jo nuomone, *darbas* yra *esmė*, save patvirtinanti žmogaus esmė; jis mato tik teigiamus darbo bruožus, bet nepastebi neigiamų. Darbas yra *žmogaus tapsmas sau susvetiminimo* sąlygomis arba reiškiasi kaip *susvetimintas* žmogus. Darbas, kurį pažįsta ir pripažįsta tik Hėgelis, yra *abstraktus dvasinis* darbas. Hėgelis darbo esme laiko tai, kas apskritai sudaro filosofijos *esmę: save pažįstančio žmogaus susvetiminimas* arba save *mąstantis susvetimintas* mokslas; todėl jis gali — o to

neįstengė padaryti ankstesnioji filosofija — sukaupti atskirus jos momentus ir parodyti, kad jo filosofija yra *būtent* filosofija. Kiti filosofai atskirus gamtos ir žmogaus gyvenimo momentus laikė savimonės, ir būtent abstrakčios savimonės, momentais, o Hėgelis tai *pripažįsta* filosofijos *veikla.* Todėl jo mokslas yra absoliutus.

Dabar imsimės savo objekto.

Absoliutusis žinojimas. Paskutinis „Fenomenologijos" skyrius.

Čia svarbiausia tai, kad *sąmonės objektas* yra būtent *savimonė* arba kad objektas yra tik *sudaiktinta savimonė,* savimonė kaip objektas. (Žmogaus prilyginimas = savimonei.)

Tad reikia įveikti *sąmonės objektą.* Pats *daiktiškumas* laikomas *susvetimėjusiu* žmogaus santykiu, neatitinkančiu *žmogaus esmės,* savimonės. Daiktiškosios žmogaus esmės — atsiradusios kaip svetima susvetimėjimo apibrėžimo srityje — *atgavimas* reiškia ne tik *susvetimėjimo,* bet ir *daiktiškumo* neigimą, vadinasi, žmogus yra *nedaiktiška, dvasinė* būtybė.

Sąmonės objekto įveikimo judėjimą Hėgelis aprašo taip:

Objektas reiškiasi ne tik kaip *grįžtantis* į *Patį* [das *Selbst*] (tai, anot Hėgelio, yra *vienašališkas* — tik vieną dalį apimantis — to judėjimo supratimas). Žmogus prilyginamas Pačiam. Tačiau Patsai tėra *abstrakčiai* suvoktas ir, pasitelkus abstrakciją, sukurtas žmogus. Žmogus *yra* į save nukreiptas [*ist* selbstisch]. Jo akis, jo ausis ir t. t. yra *į save nukreiptos;* kiekviena jo esmės jėga, glūdinti jame, turi *į save nukreiptumo* ypatybę. Bet dėl to visiškai klaidinga sakyti: *savimonė* turi akį, ausį, esmės jėgą. Savimonė yra veikiau žmogaus prigimties, žmogaus akies ir t. t. savybė, o ne žmogaus prigimtis yra *savimonės* [XXIV] savybė.

Sau abstrahuotas ir fiksuotas Patsai yra žmogus — *abstraktus egoistas,* iki grynos savo abstrakcijos, iki mąstymo pakylėtas *egoizmas.* (Prie šio klausimo grįšime vėliau.)

Žmogaus esmė, žmogus Hėgeliui=*savimonei.* Todėl visoks žmogaus esmės susvetimėjimas jam *tėra savimonės susvetimėjimas.* Savimonės susvetimėjimas nėra *išraiška, tikrojo* žmogaus esmės susvetimėjimo išraiška, atsispindinti žinojime ir mąstyme. Priešingai, *tikrasis,* realiai pasireiškiantis susvetimėjimas *kuo giliausiai* slypinčia — ir tik filosofijos išaiškinta — savo esme esąs ne kas kita, kaip tikrosios žmogaus esmės, *savimonės* susvetimėjimo *reiškimasis.* Todėl mokslas, kuris į tai gilinasi, vadinamas *fenomenologija.* Todėl visoks susvetimėjusios daiktiškosios esmės atgavimas reiškiasi kaip jos įsikūnijimas savimonėje; žmogus, įgyjantis savo esmę, yra *tik* savimonė, įgyjanti daiktiškąsias esmes. Tad objekto grįžimas į Patį yra objekto atgavimas.—

Hėgeliui *visais atžvilgiais* išreikštas *savimonės objekto įveikimas* yra toks:

1) kad pats objektas sąmonei atrodo nykstantis; 2) kad savimonės susvetimėjimas yra tai, kas suponuoja daiktiškumą; 3) kad šis susvetimėjimas turi ne tik *neigiamą,* bet ir *teigiamą* reikšmę; 4) kad jis reikšmingas ne tik *mums* arba savaime, bet ir *pačiai savimonei;* 5) *savimonei* objekto neigimas arba jo paties savęs neigimas turi *teigiamą* reikšmę — kitaip sakant, savimonė *suvokia* tą objekto buvimą nieku — dėl to, kad ji pati susvetimėja, nes, būdama taip susvetimėjusi, ji suponuoja *save* kaip objektą arba objektą suponuoja kaip pačią save dėl neišardomos *būties sau* vienovės; 6) antra vertus, čia kartu yra kitas momentas: ji taip pat paneigė ir vėlgi susigrąžino šį susvetimėjimą ir daiktiškumą, taigi ji *savo pačiame* kitabūtyje yra *pati;* 7) tai yra sąmonės judėjimas ir tai čia yra jos momentų visetas; 8) sąmonė taip pat turi santykiauti su objektu laikydamasi savo apibrėžimų visumos ir jį suvokti atsižvelgdama į kiekvieną tų apibrėžimų. Tas jos apibrėžimų visetas objektą paverčia *savaime dvasine esme,* o sąmonei objektas iš tikrųjų tampa toks, suvokus kiekvieną pavienį jo apibrėžimą kaip *Patį* arba esant ką tik minėtam *dvasiniam* santykiui su jais [94].

Prie pirmo punkto. Tai, kad pats objektas sąmonei atrodo nykstantis, yra anksčiau minėtas *objekto grįžimas į Patį.*

Prie antro punkto. Savimonės susvetimėjimas suponuoja *daiktiškumą.* Kadangi žmogus=savimonei, tai jo susvetimėjusi daiktiškoji esmė, arba *daiktiškumas* (tai, *kas jam* yra *daiktas,* o daiktas jam iš tiesų tėra tai, kas yra esmingas daiktas, vadinasi, kas ir yra *daiktiškoji* jo esmė. Kadangi subjektu laikomas ne pats *tikras žmogus,* vadinasi, ir ne *gamta* — žmogus yra *žmogiškoji gamta,*— bet tik žmogaus abstrakcija, savimonė, tai daiktiškumas gali būti tik susvetimėjusi savimonė), =*susvetimėjusiai savimonei,* o *daiktiškumą* suponuoja šis susvetimėjimas. Visai natūralu, kad gyva gamtos būtybė, kuriai parūpintos ir suteiktos daiktiškosios, t. y. materialios esmės jėgos, turi taip pat *tikrus,* gamtiškuosius savo esmės *objektus,*— irgi visai natūralu, kad tos būtybės susvetimėjimas suponuoja *tikrą,* bet *išoriškumo* forma, vadinasi, jos esmei nepriklausantį, ją verčiantį paklusti daiktiškąjį pasaulį. Čia nėra nieko nesuvokiamo ir mįslingo. Mįslingas veikiau būtų priešingas dalykas. Tačiau irgi aišku, kad *savimonė,* pati susvetimėjusi, gali suponuoti tik *daiktiškumą,* t. y. tik abstraktų daiktą, abstrakcijos daiktą, o ne *tikrą* daiktą. Toliau [XXVI] * aišku, kad dėl to daiktiškumas savimonei visai nėra tai, kas *savarankiška, esminga,* o tėra vien kūrinys, tėra *tai, ką* ji yra *suponavusi,* o tas suponuotas dalykas, užuot patvirtinęs save, patvirtina tik suponavimo aktą, kuris akimirką fiksuoja savo energiją kaip produktą ir dėl *regimybės* jam suteikia — bet tik vienai akimirkai — savarankiškos tikros esmės vaidmenį.

Kai tikras, kūniškas, ant tvirtos apvalios žemės stovintis, visas gamtos jėgas išspinduliuojantis ir sukaupiantis *žmogus* dėl savo susvetimėjimo savo tikras, daiktiškas *esmės jėgas suponuoja* kaip svetimus daiktus, tai ne *suponavimas* yra subjektas; čia subjektas

---

* Numeruodamas rankraštį, K. Marksas XXV puslapio nepažymėjo. *Red.*

yra *daiktiškųjų* esmės jėgų — kurių veikla dėl to irgi turi būti *daiktiška* — subjektyvumas. Daiktiškoji būtybė veikia daiktiškai, ir ji neveiktų daiktiškai, jeigu jos esmės apibrėžime nebūtų to, kas daiktiška. Ji tik todėl kuria, suponuoja daiktus, kad ją yra suponavę daiktai, kad ji iš prigimties yra *gamta*. Vadinasi, atlikdama suponavimo aktą, ji nuo savo „grynosios veiklos" ne pereina prie *daikto kūrybos*, bet tik *daiktiškasis* jos produktas patvirtina *daiktiškąją* jos veiklą — daiktiškosios natūralios būtybės veiklą.

Čia matome, kaip nuoseklus natūralizmas arba humanizmas skiriasi ir nuo idealizmo, ir nuo materializmo ir kartu yra juos abu jungianti tiesa. Kartu matome, kad tik natūralizmas įstengia suvokti pasaulio istorijos aktą [95].

Žmogus yra tiesiog *gamtos būtybė* [96]. Būdamas gamtos būtybė ir gyva gamtos būtybė, jis iš dalies turi *gamtos jėgas, gyvybines jėgas*, jis yra *veikli* gamtos būtybė, o šios jėgos jame egzistuoja kaip polinkiai bei gabumai, kaip *instinktai;* būdamas kūniška, juntanti daiktiškoji gamtos būtybė, jis iš dalies yra *kenčianti*, nuo sąlygų priklausoma bei ribota būtybė, kaip ir gyvulys arba augalas, t. y. jo instinktų *objektai* egzistuoja už jo kaip nuo jo nepriklausomi *objektai*, bet šie *objektai* yra jo *poreikio reikštis* jo esmės jėgoms ir jas patvirtinti būtini, esminiai *objektai*. Kad žmogus yra *kūniška*, gamtos jėgas turinti, gyva, tikra, juntanti daiktiškoji būtybė, reiškia, jog jis savo esmės, savo gyvenimo išreiškimui turi *tikrus, juntamus objektus*, kitaip tariant, jis savo gyvenimą gali *išreikšti* vien tikrais, juntamais objektais. *Būti* daiktiškam, natūraliam, juntamam yra tas pat, kas turėti už savęs daiktą, gamtą, jutimą arba būti pačiam daiktu, gamta, jutimu kam nors trečiajam. *Alkis* yra natūralus *poreikis;* vadinasi, jam už savęs reikia *gamtos, objekto*, kad jis galėtų pasitenkinti, nusiraminti. Alkis yra pripažintas mano kūno poreikis: reikia *objekto*, kuris yra už kūno ir būtinai turi papildyti jį ir išreikšti jo esmę. Saulė yra augalo *objektas*, jam būtinai reikalingas, jo gyvenimą pa-

tvirtinantis objektas, kaip ir augalas yra saulės objektas, gyvybę žadinančios saulės jėgos, saulės *daiktiškosios* esmės jėgos *reiškimasis.*

Būtybė, neturinti savo gamtos už savęs, nėra *gamtos* būtybė, jai nebūdinga gamtos esmė. Būtybė, neturinti jokio objekto už savęs, nėra daiktiškoji būtybė. *Objektas* tokios būtybės, kuri pati nėra objektas trečiajai būtybei, neturi jokios esmės, t. y. ta būtybė elgiasi nedaiktiškai, jos būtis nėra daiktiška. [XXVII] Nedaiktiška būtybė yra *neįmanoma būtybė [Unwesen].*

Įsivaizduokite būtybę, kuri pati nėra nei objektas, nei turi objektą. Tokia būtybė būtų, pirma, *vienintelė* būtybė, už jos neegzistuotų jokia būtybė, ji egzistuotų vieniša ir viena, nes kai tik yra objektai už manęs, tuoj pat nesu *vienas,* aš esu *kita kas, kita tikrovė* nei objektas už manęs. Taigi šitam trečiam objektui esu *kita tikrovė* negu jis, t. y. aš *jo* objektas. Vadinasi, būtybė, kuri nėra kitos būtybės objektas, mano, kad nėra *jokios* daiktiškosios būtybės. Kai tik aš turiu objektą, tai šiam objektui aš esu objektas. Tačiau *nedaiktiška* būtybė yra netikra, nejuntama, tik manoma, t. y. tik įsivaizduojama būtybė, abstrakcijos būtybė. Būti *juntamam,* t. y. būti tikram reiškia būti jutimo objektu, būti *juntamu* objektu, vadinasi, turėti už savęs juntamus objektus, turėti savo juslių objektus. Būti juntančiam reiškia būti *kenčiančiam* [97].

Todėl žmogus, būdamas daiktiškoji juntanti būtybė, yra *kenčianti* būtybė ir, kadangi jis yra savo kančias jaučianti būtybė, jis yra *aistringa* būtybė. Aistra, susižavėjimas yra savo objekto energingai siekianti žmogaus esmės jėga.

Tačiau žmogus — ne tik gamtos būtybė, bet ir *žmogiškoji* gamtos būtybė, t. y. pačiai sau egzistuojanti būtybė, todėl *rūšinė būtybė;* būdama tokia, ji turi patvirtinti save ir reikštis tiek savo būtimi, tiek ir žiniomis. Taigi nei *žmogaus* objektai nėra gamtos objektai, kokie jie yra tiesiog gamtoje, nei *žmogaus jutimas,* koks jis tiesiog *yra* — būtent daiktiškas, nėra *žmogaus* jutimiškumas, jo daiktiškumas. Gamta nei objektyviai,

nei subjektyviai nėra tiesiog adekvati *žmogaus* esmei.

Ir kaip viskas, kas gamtiška, turi *atsirasti*, taip ir *žmogus* turi savo atsiradimo aktą, *istoriją*, kuri betgi yra jo įsisąmoninta ir, būdama atsiradimo aktas, dėl to yra sąmoningai save paneigiantis atsiradimo aktas. Istorija yra tikra žmogaus prigimties istorija.— (Prie šio klausimo reikės dar grįžti.)

Trečia, kadangi pats šis daiktiškumo suponavimas tėra regimybė, grynosios veiklos esmei prieštaraujantis aktas, tai jis turi būti ir vėl paneigtas, turi būti paneigtas daiktiškumas.

Prie 3, 4, 5, 6 punkto.— 3) Šis sąmonės susvetimėjimas turi ne tik *neigiamą*, bet ir *teigiamą* reikšmę ir 4) ši teigiama reikšmė svarbi ne tik *mums* arba savaime, bet ir jai, pačiai sąmonei. 5) *Sąmonei* objekto neigimas arba jo paties savęs neigimas turi *teigiamą* reikšmę dėl to,— arba ji *suvokia* to objekto buvimą nieku dėl to,— kad ji pati *save* susvetimina, nes, taip save susvetimindama, ji *suvokia* save kaip objektą arba objektą — kaip pačią save dėl *būties sau* neišardomos vienovės. 6) Antra vertus, čia kartu yra ir kitas momentas, būtent — ji visai taip pat paneigė tą savęs susvetiminimą bei daiktiškumą ir susigrąžino sau, vadinasi, *pačiame* savo *kitabūtyje* ji yra *pati*.

Jau esame matę, kad susvetimėjusios daiktiškosios esmės įgijimas arba daiktiškumo paneigimas, galiojant *susvetimėjimo* apibrėžimui,— to susvetimėjimo abejingas svetimumas turi virsti tikru priešišku susvetimėjimu,— Hėgeliui kartu reiškia — o gal tai jam yra net svarbiausia — *daiktiškumo* paneigimą, nes savimonei ne *koks nors* objekto pobūdis, bet *daiktiškasis* jo pobūdis yra smerktinas dalykas ir susvetimėjimas. Todėl objektas yra kažkas neigiama, tai, kas save neigia, *buvimas nieku*. Šis objekto buvimas nieku sąmonei turi ne tik neigiamą, bet ir *teigiamą* reikšmę, nes tas objekto *buvimas nieku* kaip tik yra nedaiktiškumo, *abstrakcijos*, jo paties [XXVIII] *savęs patvirtinimas*. *Pačiai sąmonei* objekto buvimas nieku turi teigiamą reikšmę todėl, kad ji *žino*, jog šis buvimas nieku, daiktiškoji

esmė yra jos *savęs susvetiminimas*, kad ji žino, jog buvimas nieku egzistuoja tik dėl jos savęs susvetiminimo. ...Sąmonės ir to kažko, kas jai egzistuoja, egzistavimo būdas yra *žinojimas*. Žinojimas yra vienintelis jos aktas. Todėl tas kažkas sąmonei atsiranda, kai ji apie tą *kažką sužino*. Žinojimas yra vienintelis daiktiškasis jos santykis.— Ji žino, kad objektas yra niekas, vadinasi, objekto neįmanoma atskirti nuo savęs, kad jai objekto nesą,— ji žino dėl to, kad objektas jai yra jos *savęs susvetiminimas*, t. y. žino apie save — žinojimas kaip objektas — dėl to, kad objektas tėra objekto *regimybė*, apgaulinga migla, o savo esme ne kas kita, kaip pats žinojimas, kuris pats save priešpriešina sau ir todėl priešpriešino sau *nieką*, kažką, kas neturi *jokio* daiktiškumo, kai yra už žinojimo ribų; arba žinojimas suvokia, kad jis, santykiaudamas su objektu, yra tik *už* savęs, save susvetimina, kad *jis pats* sau tik *atrodo* esąs objektas arba kad tai, kas jam atrodo esąs objektas, yra tik jis pats.

Antra vertus, sako Hėgelis, čia kartu glūdi kitas momentas, būtent — kad savimonė visai taip pat paneigia ir susigrąžina tą savęs susvetiminimą ir daiktiškumą, vadinasi, *pačiame* savo *kitabūtyje ji* yra *pati*.

Šiame dėstyme turime susumuotas visas spekuliatyviojo mąstymo iliuzijas.

Pirma, sąmonė, savimonė *pačiame* savo *kitabūtyje* yra *pati*. Todėl ji — arba jeigu abstrahuosimės nuo Hėgelio abstrakcijos ir vietoj savimonės imsime žmogaus savimonę — ji *pačiame* savo *kitabūtyje* yra *pati*.

Pirma, čia glūdi tai, kad sąmonė — pats žinojimas, pats mąstymas — save laiko tiesiog savo pačios *kita kuo*, jutimiškumu, tikrove, gyvenimu, mąstymu, kuris pranoksta save mąstydamas (Fojerbachas). Šis bruožas čia glūdi tiek, kiek sąmonė, būdama tik sąmonė, apmaudauja ne dėl susvetimėjusio daiktiškumo, bet dėl *paties daiktiškumo*.

Antra, čia glūdi tai, kad sąmoningas žmogus, pažinęs ir paneigęs dvasinį pasaulį — arba dvasinę bendrą savo pasaulio esatį — kaip savęs susvetiminimą, tą pa-

saulį vis dėlto vėl patvirtina šia susvetiminta forma ir laiko jį tikra savo esatimi, jį atkuria, teigia, kad jis *pačiame savo kitabūtyje* esąs *pats;* pavyzdžiui, paneigęs religiją, pažinęs, kad religija yra savęs susvetiminimo produktas, jis vis dėlto mano, kad *pati religija* jį patvirtinanti. Čia *yra netikro* Hėgelio pozityvizmo arba tik *tariamo* jo kriticizmo šerdis; tačiau tai, ką Fojerbachas vadina religijos arba teologijos suponavimu, neigimu ir atkūrimu, reikia suprasti bendriau. Taigi protas yra pats, kai jis yra pats neprotas. Žmogui, pažinusiam, kad jis, tvarkydamas teisę, dalyvaudamas politikoje ir t. t., gyvena susvetimėjusį gyvenimą, pats šis susvetimėjęs gyvenimas yra tikras žmogiškasis jo gyvenimas. Vadinasi, tikras *žinojimas* ir *gyvenimas* yra savęs teigimas, savęs patvirtinimas *prieštaraujant* pačiam sau, prieštaraujant ir žinojimui, ir objekto esmei.

Apie Hėgelio prisitaikymą prie religijos, valstybės ir t. t. negali būti nė kalbos, nes ši netiesa yra jo principo netiesa.

[XXIX] Jeigu aš *žinau*, kad religija yra *susvetimėjusi* žmogaus savimonė, tai, vadinasi, žinau, kad pati religija patvirtina ne mano savimonę, bet susvetimėjusią mano savimonę. Taigi aš žinau, kad mano pačią sau, savo esmei priklausančią savimonę patvirtina ne *religija*, bet, priešingai, *panaikinta, paneigta* religija.

Todėl Hėgelio neigimo neigimas yra ne tikrosios esmės patvirtinimas būtent neigiant tariamą esmę, bet tariamos esmės arba susvetimėjusios esmės patvirtinimas ją neigiant arba šios tariamos esmės neigimas kaip daiktiškosios, už žmogaus esančios bei nuo jo nepriklausomos esmės ir jos pavertimas subjektu.

Todėl savitą vaidmenį čia atlieka *neigimas*, kuris apima panaikinimą ir išlaikymą, patvirtinimą.

Pavyzdžiui, Hėgelio teisės filosofijoje paneigta *privatinė teisė*=*moralei*, paneigta moralė=*šeimai*, paneigta šeima=*civilinei visuomenei*, paneigta civilinė visuomenė prilygsta *valstybei*, paneigta valstybė=*pasaulio istorijai*. *Tikrovėje* ir toliau egzistuoja privatinė teisė, moralė, šeima, civilinė visuomenė, valstybė ir

t. t., tik visa tai yra tapę *momentais, judėjimo momentais* — žmonių realijų ir esaties formomis, kurios nesireiškia izoliuotai, kurios viena kitą panaikina ir sukuria ir t. t.

Ši *judri* jų esmė slypi tikroje jų esatyje. Pirmiausia ji pasirodo, pasireiškia tik mąstyme, filosofijoje, ir todėl tikroji religinė mano esatis yra mano *religinė filosofinė* esatis, tikroji politinė mano esatis yra mano *teisės filosofijos* esatis, tikroji gamtinė mano esatis yra *gamtos filosofijos* esatis, tikroji meninė mano esatis yra *meno filosofijos* esatis, tikroji *žmogiškoji* mano esatis yra mano *filosofijos* esatis. Visai taip pat tikroji religijos, valstybės, gamtos, meno egzistencija = religijos, gamtos, valstybės, meno *filosofijai*. Tačiau, jeigu man religijos filosofija ir t. t. tėra tikroji religijos esatis, tai aš iš tiesų esu religingas taip pat tik būdamas *religijos filosofu;* taip aš paneigiu *tikrąjį* religingumą ir tikrai *religingą* žmogų. Bet kartu aš juos *patvirtinu* iš dalies savo paties esatyje arba svetimoje esatyje, kurią jiems priešpriešinu, nes tai *yra* tik *filosofinė* jų išraiška; iš dalies patvirtinu juos, turinčius savitą pirmykštę savo formą, nes jie man yra tik *tariamas* kitabūtis, alegorijos, jų pačių tikros esaties, tai yra mano *filosofinės* esaties formos, slypinčios po jutimiškais apvalkalais.

Visai taip pat paneigta *kokybė* = *kiekybei*, paneigta kiekybė = *matui*, paneigtas matas = *esmei*, paneigta esmė = *reiškiniui*, paneigtas reiškinys = *tikrovei*, paneigta tikrovė = *sąvokai*, paneigta sąvoka = *objektyvumui*, paneigtas objektyvumas = *absoliučiajai idėjai*, paneigta absoliučioji idėja = *gamtai*, paneigta gamta = *subjektyviajai* dvasiai, paneigta subjektyvioji dvasia = *dorovinei* objektyviajai dvasiai, paneigta dorovinė dvasia = *menui*, paneigtas menas = *religijai*, paneigta religija = *absoliučiajam žinojimui*.

Viena, šis paneigimas yra sumąstytos esmės paneigimas, vadinasi, *sumąstyta* privatinė nuosavybė save paneigia ir virsta moralės *idėja*. Ir kadangi mąstymas įsivaizduoja, kad jis esąs tiesiog savo paties kita kas,

juntamoji tikrovė, vadinasi, jam jo veiksmas yra *jutimiškas tikras* veiksmas, tai šis mąstomas paneigimas, kuris savo objektą iš tikrųjų palieka nepaliestą, mano, kad jį tikrai yra įveikęs; kita vertus, kadangi objektas mąstymui yra tapęs tik minčių momentu, tai jis jam taip pat iš tikrųjų yra jo paties, savimonės, abstrakcijos patvirtinimas.

[XXX] Todėl vienu atžvilgiu esatis, kurią Hėgelis *paneigia* ir perkelia į filosofiją, nėra *tikroji* religija, valstybė, gamta, bet pati religija yra jau žinojimo objektas, *dogmatika;* tas pat pasakytina ir apie *jurisprudenciją, valstybės mokslą, gamtos mokslą.* Taigi vienu atžvilgiu Hėgelis prieštarauja ir *tikrajai* esmei, ir tiesiog nefilosofiniam *mokslui* arba nefilosofinėms tos esmės *sampratoms.* Todėl jis prieštarauja vartojamoms jų sąvokoms.

Kita vertus, Hėgelio doktrina galiausiai gali patvirtinti religingą ir t. t. žmogų.

Dabar reikia įsigilinti — susvetimėjimo apibrėžimo ribose — į *teigiamus* Hėgelio dialektikos momentus.

a) *Neigimas* — daiktiškas susvetimėjimą *susigrąžinantis* judėjimas.— Tai yra susvetimėjimo ribose išreikšta pažiūra, kad daiktiškoji esmė yra *įgyjama* neigiant jos susvetimėjimą, tai — žmogaus *tikro sudaiktėjimo,* to, kad jis tikrai įgyja daiktiškąją savo esmę panaikinant, paneigiant *susvetimėjusį* daiktų pasaulio apibrėžimą jo susvetimėjusioje esatyje,— viso to susvetimėjęs supratimas, kaip ateizmas, dievo neigimas, yra teorinio humanizmo tapsmas, o komunizmas, privatinės nuosavybės neigimas, yra tikro žmoniško gyvenimo, kaip žmogaus savasties, reikalavimas, praktinio humanizmo tapsmas; kitaip sakant, ateizmas yra religijos neigimo, o komunizmas — privatinės nuosavybės neigimo sąlygotas humanizmas. Tik neigiant šį sąlygotumą — kuris vis dėlto yra būtina prielaida,— atsiranda pozityviai iš savęs prasidedantis, *pozityvusis* humanizmas.

Tačiau ateizmas ir komunizmas nėra pabėgimas, nėra abstrakcija, nėra žmogaus sukurto daiktų pasau-

lio, daiktuose įkūnytų žmogaus esmės galių praradimas, nėra dirbtinį, primityvų paprastumą grąžinantis skurdas. Priešingai, tik ateizmas ir komunizmas yra tikras žmogaus esmės arba realiosios jo esmės tapsmas, tikrai jam tapęs įgyvendinimas.

Taigi Hėgelis, aptardamas — nors vėlgi susvetimėjusia forma — *teigiamą* į patį save nukreipto neigimo prasmę, nagrinėja žmogaus susvetimėjimą, esmės susvetimėjimą, daiktiškumo ir tikrovės pašalinimą kaip savęs įgijimą, esmės reiškimąsi, sudaiktėjimą, įgyvendinimą. Glaustai tariant, jis darbą nagrinėja — laikydamasis abstrakcijos — kaip žmogaus *savęs sukūrimo aktą*, santykį su savimi — kaip su svetima esme ir savo pasireiškimą — kaip svetimos būtybės pasireiškimą, visa tai — kaip besiformuojančią *rūšies sąmonę* ir *rūšies gyvenimą*.

b) Tačiau šis Hėgelio aktas — nepaisant jau aptarto iškraipymo arba veikiau būdamas to iškraipymo padarinys — pirma, *tėra formalus*, nes jis — abstraktus, nes pati žmogaus esmė laikoma tik *abstrakčia mąstančia esme*, savimone; ir

antra, nes ši samprata yra *formali* ir *abstrakti*, todėl susvetimėjimo neigimas tampa susvetimėjimo patvirtinimu, kitaip sakant, Hėgeliui tas *savęs kūrimo, savęs suobjektinimo* judėjimas — *savęs susvetiminimas ir susvetimėjimas* yra *absoliutus* ir todėl paskutinis, pats savęs siekiantis ir savyje nurimęs, savo esmę pasiekęs *žmogaus gyvenimo pasireiškimas*. Todėl šis abstrakčios formos [XXXI] judėjimas, kaip dialektika, yra laikomas *tikru žmogaus gyvenimu* ir, kadangi jis vis dėlto yra abstrakcija, žmogaus gyvenimo susvetimėjimas, jis laikomas *dieviškuoju procesu*, bet dieviškuoju žmogaus procesu, — tokiu procesu, kurį atlieka pati nuo jo atskirta abstrakti, gryna, absoliuti jo esmė.

Trečia, šis procesas turi turėti reiškėją, subjektą, bet subjektas atsiranda tik kaip rezultatas; todėl šis rezultatas — subjektas, save pažįstantis kaip absoliučiąją savimonę, yra *dievas, absoliučioji dvasia, save pa-*

žįstanti ir įgyvendinanti idėja. Tikrasis žmogus ir tikroji gamta tampa tik šio paslėptinio netikro žmogaus ir šios netikros gamtos predikatais, simboliais. Tad subjekto ir predikato tarpusavio santykis yra absoliučiai iškreiptas: tai — *mistinis subjektas-objektas* arba *objektą apimantis subjektyvumas, absoliutusis subjektas — procesas,* save *susvetiminantis* ir iš to susvetiminimo į save grįžtantis, bet kartu tą susvetiminimą susigrąžinantis *subjektas* ir subjektas kaip šis procesas; tai — vien *nuolatinis* sukimasis savyje [98].

Pirma, formali ir *abstrakti* žmogaus savęs kūrimo arba jo savęs suobjektinimo akto samprata.

Kadangi Hėgelis žmogų prilygina savimonei, tai susvetimėjęs objektas, susvetimėjusi žmogaus esmės tikrovė yra ne kas kita, kaip susvetimėjimo *sąmonė,* tik mintis apie susvetimėjimą, *abstraktus* ir todėl neturiningas bei netikras pasakymas — *neigimas.* Todėl susvetimėjimo neigimas irgi tėra abstraktus, neturiningas tos neturiningos abstrakcijos neigimas — *neigimo neigimas.* Todėl turininga, gyva, jutimiška, konkreti savęs suobjektinimo veikla tampa tik šios veiklos abstrakcija, *absoliučia neigiamybe,* abstrakcija, kuri tokia vėl fiksuojama ir mąstoma kaip savarankiška veikla, apskritai kaip veikla. Kadangi ši vadinamoji neigiamybė tėra *abstrakti, neturininga* to tikrojo gyvo akto forma, tai ir neigiamybės turinys gali būti tik *formalus,* įgytas abstrahuojantis nuo visokio turinio. Todėl tai yra bendros, abstrakčios, visokiam turiniui priklausančios, dėl to ir jokio turinio nepaisančios, ir dėl to kiekvienam turiniui galiojančios *abstrakcijos formulės,* mąstymo formos, loginės kategorijos, atplėštos nuo *tikrosios* dvasios ir nuo *tikrosios* gamtos. (Vėliau išnagrinėsime *loginį* absoliučiosios neigiamybės turinį.)

Hėgelis čia — savo spekuliatyviojoje logikoje — teigiama yra atlikęs tai, kad *tam tikros sąvokos,* visuotinės *nekintamos mąstymo formos,* būdamos savarankiškos gamtos ir dvasios atžvilgiu, yra visuotinio žmogaus esmės susvetimėjimo, taip pat žmogaus mąstymo būtinas rezultatas ir kad dėl to Hėgelis jas pa-

vaizdavo ir susiejo vieną su kita kaip abstrahavimo proceso momentus. Pavyzdžiui, paneigta būtis yra esmė, paneigta esmė yra sąvoka, paneigta sąvoka... absoliučioji idėja. Bet kas gi yra absoliučioji idėja? Savo ruožtu ji paneigia pati save, kai ji nenori vėl iš naujo atlikti viso abstrahavimo akto ir pasitenkinti tuo, kad būtų abstrakcijų visetas arba save suvokianti abstrakcija. Tačiau abstrakcija, suvokianti, jog ji yra abstrakcija, žino, kad ji yra niekas; ji turi atsisakyti savęs, abstrakcijos, ir taip pasiekia esmę, kuri tiesiog yra jos priešybė, pasiekia *gamtą*. Vadinasi, visa logika yra įrodymas, kad abstraktusis mąstymas savaime yra niekas, kad absoliučioji idėja savaime yra niekas, kad tik *gamta* yra šis tas. [XXXII] Absoliučioji idėja, *abstrakčioji* idėja, kuri,

„*traktuojama* vienybės su savimi požiūriu, yra *stebėjimas*" (Hėgelio „Enciklopedija", trečias leidimas [99], p. 222), kuri, „būdama pati sau absoliučioji tiesa, laisvai *ryžtasi iš savęs paleisti* savo ypatingumo, arba pirmojo apibrėžimo ir kitabūčio, momentą, *tiesioginę idėją* — savo atspindį, *gamtą*" (ten pat),

ši visa taip keistai ir savotiškai besielgianti idėja, kuri hėgelininkus privertė laužyti galvą, tėra *abstrakcija* — t. y. abstraktus mąstytojas, — kuri, patyrimo pamokyta ir išsiaiškinusi savo tiesą, kai kuriomis — klaidingomis ir netgi abstrakčiomis — aplinkybėmis ryžtasi *atsisakyti savęs* ir savo būtį su savimi [Beisichsein], nebūtį, savo visuotinumą ir savo neapibrėžtumą pakeisti savo kitabūčiu, tuo, kas ypatinga, apibrėžta; laisvai ryžtasi *iš savęs paleisti gamtą*, kurią ji savyje paslėpė tik kaip abstrakciją, kaip mintinį dalyką, t. y. tuo tarpu nekreipti dėmesio į abstrakciją ir pagaliau pažvelgti į gamtą, kuri nuo jos yra *laisva*. Abstrakčioji idėja, tiesiog tampanti *stebėjimu*, tėra vien abstraktusis mąstymas, kuris atsisako savęs ir ryžtasi tapti *stebėjimu*. Šis visas perėjimas nuo logikos prie gamtos filosofijos yra ne kas kita, kaip abstraktaus mąstytojo taip sunkiai įveikiamas ir todėl jo taip neįprastai aprašomas perėjimas nuo *abstrahavimo* prie *stebėjimo*. *Mistiškas* jausmas, kuris filosofą nuo abstraktaus mąstymo traukia prie stebėjimo, yra *nuobodulys*, turinio ilgėjimasis.

(Pats sau tapęs svetimas žmogus taip pat yra savo *esmei*, t. y. natūraliai ir žmogiškajai esmei tapęs svetimas mąstytojas. Todėl jo mintys yra sustingusios dvasios, tūnančios ne gamtoje ir ne žmoguje. Hėgelis į savo „Logiką" yra surinkęs visas tas sustingusias dvasias, kurių kiekvieną jis pirmiausia laiko neigimu, t. y. *žmogaus* mąstymo *susvetimėjimu*, paskui — neigimo neigimu, t. y. šio susvetimėjimo paneigimu, *tikrąja* žmogaus mąstymo apraiška; tačiau, pats būdamas susvetimėjimo dar suvaržytas, šis neigimo neigimas iš dalies yra tų sustingusių dvasių atgaivinimas joms esant susvetimėjusioms, iš dalies sustojimas paskutiniame akte, jų pačių santykis su pačiomis savimi esant susvetimėjusioms, o tai yra tikroji šių sustingusių dvasių esatis *; iš dalies — kadangi ši abstrakcija suvokia pati save ir pati sau be galo nusibosta — Hėgelio atsisakymas nuo abstraktaus, tik mąstyme vykstančio mąstymo, kuris neturi akių, dantų, ausų, neturi nieko, pasireiškia ryžtu pripažinti *gamtą* kaip esmę ir atsidėti stebėjimui.)

[XXXIII] Tačiau ir *gamta* — abstrahuota, izoliuota, fiksuota atskirai nuo žmogaus, yra žmogui *niekas*. Savaime suprantama, kad abstraktus mąstytojas, pasiryžęs stebėti, ją stebi abstrakčiai. Kaip gamta, mąstytojo apgaubta jam pačiam slėpininga ir mįslinga forma, buvo absoliučioji idėja, mintinis dalykas, taip jis, paleidęs gamtą iš savęs, iš tiesų paleido iš savęs tik tą *abstrakčią gamtą*, vien *sumąstytą* gamtą, bet dabar tai reiškia, kad gamta yra minties kitabūtis, kad ji — tikra, stebima, kad ji kitokia nei abstraktusis mąstymas.

* T. y. Hėgelis tas sustingusias abstrakcijas pakeičia vidujai besisukančiu abstrakcijos aktu; pirmiausia jo nuopelnas yra toks, kad jis tuo nurodė visų tų — dėl pirmykštės savo kilmės atskiriems filosofams priklausančių — netinkamų sąvokų šaltinį, jas apibendrino ir vietoj kokios nors vienos abstrakcijos sukūrė visą jos sritį apimančią abstrakciją kaip kritikos objektą. (Vėliau pamatysime, kodėl Hėgelis mąstymą atskiria nuo *subjekto*; bet jau dabar aišku, kad, jeigu nėra žmogaus, tai ir jo esmės reiškimasis negali būti žmogiškas, taigi taip pat ir mąstymas negalėjo būti laikomas žmogaus — žmogiškojo ir natūralaus, turinčio akis, ausis ir t. t., gyvenančio visuomenėje, pasaulyje ir gamtoje subjekto — esmės reiškimusi.)

Arba,— paprastai pasakius,— stebėdamas gamtą, abstraktus mąstytojas sužino, kad tos esmės, kurias dieviškoje dialektikoje jis manė sukursiąs iš nieko, iš grynos abstrakcijos kaip grynus vidujai plušančio ir niekur į tikrovę nepažvelgiančio minties darbo vaisius, yra ne kas kita, kaip *gamtos apibrėžimų abstrakcijos*. Vadinasi, visa gamta jam kartoja logines abstrakcijas tik jutimiška, išoriška forma. Jis vėl *analizuoja* ją, operuodamas šiomis abstrakcijomis. Taigi jo gamtos stebėjimas yra tik jo gamtos stebėjimo abstrakcijos patvirtinimo aktas, jo sąmoningai pakartotas abstrakcijos kūrimo procesas. Pavyzdžiui, laikas=neigiamybei, kuri santykiauja pati su savimi (cit. veik., p. 238). Paneigtą tapsmą — esatį natūraliai atitinkąs paneigtas judėjimas — materija. Šviesa yra *refleksijos savaime gamtinė* forma. Kūnas — *mėnulis* ir *kometa* esą *gamtinė priešingumo* forma: viena, anot „Logikos", esanti *pati savimi besiremianti teigiamybė*, kita vertus,— pati savimi besiremianti *neigiamybė*. Žemė esanti *gamtinė* loginės *priežasties* forma — neigiama priešybių vienybė ir t. t.

Pati gamta, t. y. kiek ji jutimiškai dar skiriasi nuo tos slaptos, joje slypinčios prasmės, gamta, atskirta, skirtinga nuo šių abstrakcijų, esanti *niekas, toks niekas*, kuris *įrodo, kad jis — niekas*, gamta esanti *beprasmė* arba turinti tik išoriškumo prasmę, kurią reikia paneigti.

„Baigtinės *teleologijos* požiūryje yra teisinga prielaida, kad pati gamta neturi absoliučiojo tikslo" (p. 225).

Jos tikslas — patvirtinti abstrakciją.

„Gamta atsirado kaip idėja *kitabūčio forma*. Kadangi ši *idėja* yra pačios savęs neigimas arba *išoriška* sau, tai gamta nėra išoriška, ji išoriška idėjos atžvilgiu tik reliatyviai, o *išoriškumas* sudaro apibrėžimą, kurį turėdama ji yra gamta" (p. 227).

Čia reikia suprasti, kad *išoriškumas* nėra *išoriškai pasireiškiantis* ir šviesai, juntančiam žmogui atsiskleidęs *jutimiškumas*. Čia išoriškumą reikia suprasti kaip susvetimėjimą, trūkumą, ydą, kaip tokį dalyką, kurio neturėtų būti, nes tai, kas tikra, vis dar tebėra idėja.

Gamta yra tik jos *kitabūčio forma*. O kadangi abstraktusis mąstymas yra *esmė*, tad tai, kas jam yra išoriška, iš esmės yra tik tai, kas *išoriška*. Abstraktusis mąstytojas kartu pripažįsta, kad gamtos esmė yra *jutimiškumas, išoriškumas*, visai kitaip negu *vidujai* besinarpliojančio mąstymo atveju. Tačiau kartu jis šį priešingumą išreiškia taip, kad šis *gamtos išoriškumas*, jos *priešingumas* mąstymui esąs jos *trūkumas*, kad ji, skirdamasi nuo abstrakcijos, esanti nepakankama esmė. [XXXIV] Ne tik man, mano požiūriu nepakankama, bet ir pati savaime nepakankama esmė, ji turinti už savęs kažką, ko jai trūksta, t. y. jos esmė esanti kažkas kita negu ji pati. Todėl abstrakčiajam mąstytojui gamta turi pati save paneigti, kadangi jis yra jau suponavęs ją kaip potencialiai *paneigtą* esmę.

„*Mums* dvasios *prielaida* yra *gamta*, kurios *tiesa* ir todėl *absoliutusis* jos *pradmuo* yra dvasia. Šioje tiesoje gamta yra *išnykusi*, o dvasia yra atsiradusi kaip jos būtį sau pasiekusi idėja, kurios ir *objektas*, ir *subjektas* yra *sąvoka*. Šis tapatumas yra *absoliuti neigiamybė*, nes gamtoje sąvoka turi visišką išorinį savo objektyvumą, bet dabar šis jos susvetimėjimas paneigtas, ir ji, būdama susvetimėjusi, tapo pati sau identiška. Tad ji yra šis tapatumas tik kaip grįžimas iš gamtos" (p. 392).

„*Pasireiškimas* — kuris, būdamas *abstrakčioji idėja*, yra tiesioginis perėjimas į gamtą, jos *tapsmas* — yra laisvos dvasios pasireiškimas, gamtos *suponavimas* kaip *savo* pasaulio; suponavimas, kuris, būdamas refleksija, yra pasaulio, kaip savarankiškos gamtos, *prielaida*. Pasireiškimas sąvokos forma yra gamtos sukūrimas kaip savo būties, kurioje dvasia sau *patvirtina* savo laisvę ir suteikia jai *tiesą*." „*Absoliutybė yra dvasia*; tai yra aukščiausias absoliutybės apibrėžimas." [100] [XXXIV]

[PRIVATINĖ NUOSAVYBĖ IR POREIKIAI]

[XIV] 7) Mes matėme, kokią reikšmę, esant socializmui, turi žmonių poreikių *įvairovė*, todėl ir *naujas gamybos būdas*, ir naujas gamybos *objektas*. Naujas *žmogaus* esmės galios reiškimasis ir naujas *žmogaus* esmės praturtėjimas. Privatinei nuosavybei tai turi atvirkščią reikšmę. Kiekvienas žmogus tikisi sukelti *naują* kito žmogaus poreikį, kad galėtų jį priversti paaukoti naują auką, kad galėtų padaryti jį vėl priklausomą, suvilioti jį nauju *vartojimu* ir tuo pastūmėti į ekonominį žlugimą. Kiekvienas stengiasi sukurti kokią nors *svetimą* esmės galią, kuri priverstų kitą žmogų paklusti, kad tuo galėtų patenkinti savanaudišką savo poreikį. Todėl gausėjant daiktų plečiasi svetimų esmių karalystė,— tos esmės yra pavergusios žmogų, o kiekvienas naujas gaminys yra nauja *galimybė* apgauti ir apiplėšti vienas kitą. Žmogus labiau nuskursta kaip žmogus, jam reikia vis daugiau *pinigų*, kad galėtų užvaldyti priešišką esmę, o jo *pinigų* galia mąžta kaip tik atvirkščiai proporcingai gamybos apimčiai, t. y. jo poreikiai gausėja didėjant pinigų *galiai*.— Tad pinigų poreikis yra tikras politinės ekonomijos sukurtas poreikis, ir vienintelis poreikis, kurį ji sukuria.— Pinigų *kiekis* vis labiau tampa vienintele *galinga* jų savybe; kaip jie visokią esmę paverčia jos abstrakcija, taip jie patys judėdami virsta *kiekybės* esme. *Nesaikingumas* ir *nenuosaikumas* tampa tikruoju jų matu.

Net subjektyviai tai iš dalies atrodo taip, kad produktų ir poreikių gausėjimas tampa *išradingu* ir visada *apskaičiuojančiu* nežmoniškų, rafinuotų, nenatūralių ir *įsivaizduotų* įnorių vergu,— privatinė nuosavybė šiurkštaus poreikio nemoka paversti *žmonišku* poreikiu; jos *idealizmas* yra *įsivaizdavimas, savivalė, užgaidos*, ir nė vienas eunuchas niekingiau nepataikauja savo valdovui tironui ir nesistengia gėdingesnėmis priemonėmis dirginti atbukusį jo gebėjimą mėgautis, kad išsiviliotų malonę, kaip tai daro pramonės eunuchas, gamintojas, kad išsiviliotų auksinų, iš krikščioniškai mylimo artimojo kišenės išviliotų aukso paukštę (kiekvienas gaminys yra jaukas, kuriuo norima prisivilioti kito žmogaus esmę — jo pinigus, kiekvienas tikras ar galimas poreikis yra silpnybė, kuri musę privilioja prie muslipdžio,— visuotinis visuomeninio žmogaus esmės išnaudojimas, kaip ir kiekvienas žmogaus netobulumas, yra jo ryšys su dangumi, tai ta pusė, iš kurios jo širdis prieinama kunigui; kiekviena neganda yra proga, kad, nutaisęs kuo maloniausią miną, nueitum pas kaimyną ir jam tartum: mielasis bičiuli, aš duosiu tau, ko tau reikia, bet tu žinai conditio sine qua non *; tu žinai, kokia kaina turi man parsiduoti; aš tave apgaunu, suteikdamas tau malonumo),— siekdamas to tikslo, pramonės eunuchas prisitaiko prie nedoriausių vartotojo sumanymų, būna jo ir jo poreikio sąvadautoju, žadina jam liguistus norus, sėlina prie kiekvienos jo silpnybės, kad paskui už šitą draugišką paslaugą galėtų pareikalauti rankpinigių.

Iš dalies šis susvetimėjimas pasireiškia tuo, kad vienų poreikiai ir jų patenkinimo priemonės subtilėja ir tai sukelia gyvulišką kitų žmonių poreikių sulaukėjimą, visišką vulgarų abstraktų poreikių paprastumą; arba jie veikiau tik atkuria pačius save priešinga savo reikšme. Net poreikis pabūti tyrame ore darbininkui liaujasi buvęs poreikis: žmogus grįžta gyventi į butą olą, kuri dabar gi užnuodyta dvokiančiu civilizacijos

* — būtiną sąlygą. *Red.*

maro dvelksmu ir kurioje jis gyvena būdamas tik dar labiau *netikras*, kuri, lyg svetima galia, kiekvieną dieną gali nuo jo pasitraukti, iš kurios jis kiekvieną dieną gali būti išmestas, jei [XV] nesumokės nuomos. Už šitą mirusiųjų namą jis turi *mokėti*. *Šviesus* būstas, Eschilo Prometėjo minimas kaip viena didžiausių dovanų, kurią panaudojęs jis laukinį padarė žmogumi, nustoja darbininkui egzistuoti. Šviesa, oras ir t. t., paprasčiausias *gyvulio* švarumas nustoja būti žmogaus poreikiu. *Purvas*, tas žmogaus nuosmukis, puvimas, civilizacijos *nešvarumai* (tikrąja žodžio reikšme) tampa jo *gyvenimo elementu*. Visiškas *nenatūralus* apsileidimas, pūvanti prigimtis tampa jo *gyvenimo elementu*. Nė vienas jo jutimas nebeegzistuoja ne tik žmogiškai, bet ir *nežmogiškai*, todėl nebeegzistuoja net ir gyvuliškai. Grąžinami primityviausi žmogaus darbo *būdai (įrankiai)*, pavyzdžiui, daugelio Anglijos darbininkų gamybos įrankiu ir esaties priemone tapo *kojomis minamos girnos*, kuriomis malė Romos vergai. Žmogus neturi ne tik žmogiškų poreikių, bet jam liaujasi egzistuoti net *gyvuliški* poreikiai. Airis teturi vieną poreikį — *valgyti* ir *alkį malšina* tiktai *bulvėmis*, beje, vien *vargšų bulvėmis*, blogiausios rūšies bulvėmis. Tačiau Anglija ir Prancūzija kiekviename pramonės mieste jau turi savo *mažąją* Airiją. Laukinis, gyvulys vis dėlto turi medžioklės, judėjimo ir t. t., bendravimo su kitais poreikį. Mašinos, darbo supaprastinimas naudojamas tam, kad dar tik tampantį žmogų, visai neišprususį žmogų — *vaiką* būtų galima padaryti darbininku, o čia darbininkas tapo apleistu vaiku. Mašina prisitaiko prie žmogaus *silpnumo*, kad *silpną* žmogų paverstų mašina.—

<Kaip, gausėjant poreikiams ir jų patenkinimo priemonėms, nyksta poreikiai ir jų patenkinimo priemonės, ekonomistas (ir kapitalistas: apskritai mes visada kalbame apie *empirinius* verslininkus, kai kreipiamės į ekonomistus — į *mokslinę* tų verslininkų sąžinę ir *mokslinę* jų esatį) įrodo tokiu būdu: 1) jis sumažina darbininko poreikius iki būtiniausio ir skur-

džiausio lygio, kurio reikia, kad būtų galima palaikyti fizinį gyvenimą, o jo veiklą paverčia abstrakčiausiu mechanišku judėjimu, taigi jis sako: žmogus neturi nei jokio veiklos, nei vartojimo poreikio, nes ekonomistas paskelbia, kad *ir* toks gyvenimas esąs *žmoniškas* gyvenimas ir *žmoniška* esatis; 2) jis *apskaičiuoja* kuo *skurdžiausią* gyvenimą (egzistenciją) ir laiko matu ir būtent visuotiniu matu,— visuotiniu, kadangi jis turi galioti daugumai žmonių; ekonomistas darbininką paverčia bejausme ir poreikių neturinčia būtybe, kaip ir jo veiklą — vien tik visokios veiklos abstrakcija; todėl bet kokia darbininko *prabanga* jam atrodo atmestina ir viskas, kas yra bent kiek daugiau negu abstrakčiausias poreikis — ar tai būtų pasyvus mėgavimasis, ar kokia nors veiklos apraiška,— jam atrodo esanti prabanga. Todėl politinė ekonomija, šis *turto* mokslas, kartu yra išsižadėjimo, stokojimo, *taupymo* mokslas, ir jis iš tikrųjų prieina net iki to, kad žmogų verčia *taupyti* net šviežio *oro* ir fizinio *judėjimo* poreikį. Šis nuostabios pramonės mokslas kartu yra *asketiškumo* mokslas, ir tikrasis jo idealas yra *asketiškas,* bet *lupikaujantis* šykštuolis ir *asketiškas,* bet *gaminantis* vergas. Moralinis jo idealas yra *darbininkas,* kuris dalį savo darbo užmokesčio neša į taupomąją kasą, ir šis mokslas tam sumanytam savo numylėtiniui surado net vergišką *meną.* Teatre imta vaidinti sentimentalias pjeses. Todėl politinė ekonomija — nepaisant jos pasaulietiškos ir gašlios išvaizdos — yra tikras moralinis mokslas, morališkiausias mokslas. Svarbiausias jo teiginys — savęs išsižadėjimas, gyvenimo ir visų žmogaus poreikių atsisakymas. Kuo mažiau tu valgysi, gersi, kuo mažiau pirksi knygų, kuo rečiau lankysi teatrą, balius ir smukles, kuo mažiau galvosi, mylėsi, gilinsiesi į teorijas, dainuosi, tapysi, fechtuosiesi ir t. t., tuo [daugiau] tu *sutaupysi,* tuo *didesnis* bus tavo turtas, tavo *kapitalas,* kurio nei kandys, nei rūdys nesuės. Kuo menkesnis tu *esi,* kuo mažiau išreiški savo gyvenimą, tuo daugiau tu *turi,* tuo didingesnis yra *susvetimintas* tavo gyvenimas, tuo daugiau sukaupi susvetimėjusios savo

esmės. Viską, [XVI] ką ekonomistas atima iš tavo gyvenimo ir žmoniškumo, jis tau atlygina *pinigais* ir *turtu.* Ir viską, ko tu negali daryti, gali daryti tavo pinigai: jie gali valgyti, gerti, eiti į balius, į teatrą, domėtis menu, įgyti išsimokslinimą, istorines retenybes, politinę valdžią, jie gali keliauti,— jie *gali* tau visa tai įgyti, jie gali visa tai pirkti, jie yra tikroji *galia.* Tačiau jie — kas visa tai yra — *negali* sukurti nieko kito, o tik save, negali pirkti nieko kito, o tik save, nes visa kita yra jų tarnas, o jeigu aš turiu poną, tai turiu ir tarną, ir man nereikia jo tarno. Taigi visas aistras ir visą veiklą turi nustelbti *gobšumas.* Darbininkas gali tik tiek turėti, kad jis norėtų gyventi, ir gali norėti tik dėl to gyventi, kad turėtų [tą minimumą].>

Tiesa, dabar politinėje ekonomijoje esama skirtingų nuomonių. Vieni (Loderdelis, Maltusas ir kiti) rekomenduoja *prabangą* ir smerkia taupumą; kiti (Sėjus, Rikardas ir kiti) rekomenduoja taupumą ir smerkia prabangą. Tačiau pirmieji pripažįsta, jog jie nori prabangos, kad galėtų gaminti *darbą,* t. y. pripažįsta absoliutų taupumą; kiti pripažįsta, kad jie rekomenduoja taupumą, kad galėtų gaminti *turtą,* t. y. pripažįsta prabangą. Pirmieji *romantiškai* įsivaizduoja: ne vien gobšumas turįs lemti turtuolių vartojimą, ir jie prieštarauja savo dėsniams, kai *išlaidumą* laiko tiesiog praturtėjimo priemone, ir todėl antrieji jiems labai rimtai ir išsamiai įrodinėja, kad aš išlaidumu *savo turtą* mažinu, o ne didinu; antrieji veidmainiškai nepripažįsta, kad kaip tik užgaidos ir sumanymai lemia gamybą; jie pamiršta „subtilius poreikius", jie pamiršta, kad nevartojant nebūtų galima ir gaminti; jie pamiršta, kad dėl konkurencijos gamyba turi tapti tik įvairesnė ir prašmatnesnė; jie pamiršta, kad, anot jų pačių, vartojimas lemiąs daikto vertę ir kad mada lemianti vartojimą; jie nori, kad būtų gaminama tik tai, kas „naudinga", bet pamiršta, kad per didelio naudingų daiktų kiekio gamyba per daug gausina *nenaudingus* gyventojus. Ir vieni, ir antri pamiršta, kad išlaidumas ir taupymas,

prabanga ir nusigyvenimas, turtas ir skurdas yra tolygūs dalykai.

Tu turi būti taupus ne tik tenkindamas tiesioginius jutimiškus savo poreikius, pavyzdžiui, pirkdamas valgį ir t. t., bet tu turi būti taupus ir prisidėdamas prie bendrų interesų — užjausdamas, pasitikėdamas ir t. t., viso to tu turi vengti, jeigu nori būti ekonomiškas, jeigu nenori žūti dėl iliuzijų.

<Viską, kas yra tavo, tu turi *parduoti*, t. y. iš to gauti naudos. Ekonomistas, mano klausiamas: ar aš paklūstu ekonomijos dėsniams, kai, atiduodamas, parduodamas savo kūną svetimiems geiduliams tenkinti, pelnau pinigus (Prancūzijos fabrikų darbininkai savo žmonų ir dukrų prostituciją vadina papildoma darbo valanda; taip iš tiesų ir yra), ir argi aš nesielgiu taip, kaip reikalauja politinė ekonomija, kai savo draugą parduodu marokiečiams (o rekrūtų prekybos forma žmonės tiesiogiai pardavinėjami visose kultūringose šalyse),— ekonomistas man atsako: tu nepažeidi mano įstatymų, bet pasižiūrėk, ką tau pasakys teta Moralė ir teta Religija; mano *politinės ekonomijos* moralė ir religija nieko tau prikišti negali, bet...— Bet kuo gi aš turiu tikėti — politine ekonomija ar morale? — Politinės ekonomijos moralė yra *pasipelnymas*, darbas ir taupumas, blaivumas — bet politinė ekonomija man žada patenkinti mano poreikius.— Moralės politinė ekonomija yra toks turtas, kaip sąžinė, dorybė ir t. t. Bet kaipgi aš galiu būti doras, jeigu neegzistuoju? Kaip mano sąžinė gali būti rami, jeigu aš nieko nežinau? — Susvetimėjimo esmėje glūdi tai, kad kiekviena sfera man taiko kitokį ir priešingą matą, moralė — vienokį, politinė ekonomija — kitokį, nes kiekviena jų yra tam tikras žmogaus susvetimėjimas ir kiekviena> [XVII] fiksuoja atskirą susvetimėjusios esmės veiklos sritį, kiekviena yra svetima kitam susvetimėjimui. ...Tad p. *Mišelis Ševaljė* Rikardui prikiša, kad jis abstrahuojasi nuo moralės. Tačiau Rikardas politinei ekonomijai leidžia kalbėti jos pačios kalba. Jeigu šioji nekalba morališkai, tai dėl to Rikardas nekaltas. Kai M. Ševaljė

moralizuoja, tada jis abstrahuojasi nuo politinės ekonomijos, bet kai jis gilinasi į politinę ekonomiją, tada jis būtinai ir iš tikrųjų abstrahuojasi nuo moralės. Jeigu ekonomisto ir moralės santykis kitais atvejais nėra savavališkas, atsitiktinis ir todėl nėra nepagrįstas bei nemoksliškas, jeigu jis nustatomas ne *dėl akių*, o laikomas *esmės* dalyku, tai šis santykis vis dėlto gali būti tik ekonominių dėsnių ir moralės santykis. Ir jeigu taip nėra arba veikiau yra priešingai, tai kuo čia dėtas Rikardas? Tarp kitko, tik *atrodo*, kad politinė ekonomija ir moralė yra priešingos, ir, *būdamos* viena kitai *priešingos*, jos vėlgi nėra priešingos. Politinė ekonomija tik *savaip* išreiškia moralės dėsnius.—

<Poreikių šalinimas, kaip politinės ekonomijos principas, *geriausiai* išryškėja jos *gyventojų skaičiaus teorijoje*. Esą per *daug* žmonių. Netgi žmonių egzistencija esanti tikra prabanga, ir jeigu darbininkas esąs *moralus* (Milis siūlo viešai pareikšti pagyrimą tiems, kurie yra saikingi lytiniuose santykiuose, ir viešą papeikimą tiems, kurie nusideda šitai bevaisei santuokai... Argi tai ne moralizavimas, argi tai ne asketizmo teorija? [101]), tai jis būsiąs *santūrus* ir nepradėsiąs vaikų. Žmonių gimdymas čia atrodo kaip visuomenės nelaimė.>

Ką gamyba reiškia turtuoliams, *aiškiai* matyti iš to, ką ji reiškia vargšams; aukštiesiems sluoksniams tai visada reiškiasi subtiliai, užmaskuotai, dviprasmiškai — vien regimybė, žemiesiems sluoksniams šiurkščiai, tiesiai, atvirai — esmė. *Vulgarus* darbininko poreikis yra daug didesnis pelno šaltinis negu *subtilus* turtuolio poreikis. Butai Londono rūsiuose jų nuomotojams duoda daugiau pelno negu rūmai, t. y. pelno atžvilgiu jie — *didesnis turtas*, taigi, pasak politinės ekonomijos, didesnis *visuomeninis* turtas.— Kaip pramonė spekuliuoja poreikių subtilumu, visai taip pat ji spekuliuoja jų *vulgarumu*, bet dirbtinai sukeltu jų vulgarumu; todėl tikrasis to vulgarumo pasitenkinimas yra *apsisvaiginimas*, šis *tariamas* poreikio patenkinimas, ši poreikių civilizacija *esant* šiurkščiam poreikių barbariškumui.—

Štai kodėl Anglijos smuklės yra privatinės nuosavybės *simbolis*. Jų *prabanga* rodo tikrąjį pramonės prabangos bei turto santykį su žmogumi. Todėl liaudžiai jos teisėtai yra vienintelės sekmadienių pasilinksminimo vietos, į kurias Anglijos policija žiūri bent jau atlaidžiai.— [XVII]

[PRIEDAI]

[XVIII] Jau esame matę, kaip įvairiai ekonomistas nustato darbo ir kapitalo vienybę: 1) kapitalas yra *sukauptas darbas;* 2) kapitalo paskirtis gamyboje — iš dalies atgaminti kapitalą ir gauti dar pelno, iš dalies kapitalas turi būti žaliava (darbo medžiaga), iš dalies, būdamas tik *dirbantis įrankis,* — mašina yra tiesiog su darbu sutapatintas kapitalas, — yra *našus darbas;* 3) darbininkas yra kapitalas; 4) darbo užmokestis priklauso kapitalo kaštams; 5) darbininko atžvilgiu darbas yra jo gyvenimo kapitalo atgaminimas; 6) kapitalisto atžvilgiu darbas yra jo kapitalo veiklos momentas.

Pagaliau 7) ekonomistas mano, kad pirmykštė darbo ir kapitalo vienybė esanti kapitalisto ir darbininko vienybė, tai yra pirmykštė rojaus būklė. Kaip šie du momentai [XIX] ima prieštarauti vienas kitam kaip du asmenys, ekonomistui yra *atsitiktinis* ir dėl to tik išorinėmis priežastimis paaiškintinas reiškinys. (Žr. Milį).—

Tautos, kurios dar yra apakintos jutimiško tauriųjų metalų blizgesio ir dėl to dar lenkiasi prieš metalinius pinigus lyg fetišą, dar nėra susiformavusios pinigų tautos. Prancūzijos ir Anglijos priešingumas.—

Pavyzdžiui, iš *fetišizmo* galima matyti, kad įminti teorines mįsles yra praktikos uždavinys ir praktika tam tarpininkauja, kad tikroji praktika yra tikros ir pozityvios teorijos sąlyga. Jutimiškoji fetišizmo šalininko są-

monė yra kitokia negu jutimiškoji graiko sąmonė, nes jutimiškoji jo esatis dar kitokia. Abstraktus jausmo ir proto priešiškumas yra būtinas tol, kol žmogus savo darbu dar nėra išugdęs žmogaus jausmo gamtai, žmogiškojo gamtos jausmo, vadinasi, taip pat *žmogaus natūralaus* jausmo.—

Lygybė tėra vokiečių formulė aš=aš, išversta į prancūzų kalbą, t. y. į politikos kalbą. Lygybė kaip komunizmo *pamatas* yra *politinis* jo pagrindimas; tas pat būna, kai vokietis komunizmą grindžia tuo, kad jis žmogų laiko *visuotine savimone*. Savaime suprantama, kad susvetimėjimo neigimas visuomet yra susijęs su ta susvetimėjimo forma, kuri yra *vyraujanti* galia, Vokietijoje — tai *savimonė*, Prancūzijoje — *lygybė*, kadangi ten vyrauja politika, Anglijoje — tikras materialus *praktiškas* poreikis, kuris tik pats sau yra matas. Šiuo požiūriu Prudoną reikia kritikuoti ir pripažinti.—

Jeigu patį *komunizmą* dar vadiname — kadangi jis yra neigimo neigimas — žmogaus esmės įgijimu, kuris pats tarpininkauja pačiam sau neigdamas privatinę nuosavybę, todėl dar *netikra*, ne nuo savęs, bet veikiau nuo privatinės nuosavybės prasidedančia padėtimi [...] jo minties neigimas, kaip ir anksčiau [...] * kadangi su juo lieka tikrasis žmogaus gyvenimo susvetimėjimas, ir lieka tuo didesnis susvetimėjimas, kuo labiau suvokiama, kad jis yra toks,— jis gali būti įvykdytas, taigi jį turi įvykdyti tik įgyvendintas komunizmas. Kad būtų paneigta privatinės nuosavybės *idėja*, visai pakanka komunizmo *idėjos*. Kad būtų panaikinta tikroji privatinė nuosavybė, reikia *tikrų* komunistinių veiksmų. Istorijos tėkmėje bus imtasi tų komunistinių veiksmų, ir tas judėjimas, kurį *mintyse* jau pažįstame kaip paneigiantį patį save, iš tikrųjų bus labai sunkus ir ilgas procesas. Tačiau tikra pažanga turime laikyti tai, kad mes iš pat pradžių supratome ir šio istorinio judėjimo siaurumą, ir jo tikslą, taip pat suvokėme, kad savo mintyse juos pranokome.—

---

* Čia yra suplyšęs apatinis rankraščio lapo kraštas, todėl sugadintas rišlus šešių eilučių tekstas. *Red.*

Kai susivienija komunistiniai *amatininkai*, tai jų tikslas pirmiausia yra mokymasis, propaganda ir t. t. Bet kartu dėl to jie įgyja naują poreikį, poreikį bendrauti, ir tai, kas atrodė priemonė, tapo tikslu. Puikius tokio praktinio judėjimo rezultatus galima pamatyti stebint prancūzų darbininkų socialistų susirinkimus. Rūkymas, gėrimas, valgymas ir t. t. ten jau nebėra subūrimo priemonė arba jungiamoji priemonė. Jiems pakanka bendravimo, sąjungos, pokalbių, kurių tikslas savo ruožtu yra taip pat bendravimas; žmonių broliškumas jiems ne frazė, bet tiesa, ir iš veidų, surūstėjusių nuo darbo, mums spindi žmogaus kilnumas.—

[XX] <Kai politinė ekonomija teigia, kad paklausa ir pasiūla visuomet tarpusavyje išsilygina, tai kartu ji pamiršta, kad, anot jos pačios teiginio, *žmonių* pasiūla (gyventojų skaičiaus teorija) visada pralenkia paklausą, vadinasi, kad, esant esminiam visos gamybos rezultatui — žmogaus egzistencijai,— labiausiai išryškėja disproporcija tarp paklausos ir pasiūlos.—

Kokiu mastu pinigai, kurie pasireiškia kaip priemonė, yra tikroji *galia* ir vienintelis *tikslas*, kokiu mastu apskritai *toji* priemonė, kuri paverčia mane esme, kuri man suteikia svetimą daiktiškąją esmę, yra *savitikslis*, ... galima matyti iš to, kad žemės nuosavybė — ten, kur žemė yra pragyvenimo šaltinis,— *arklys* ir *kardas* — ten, kur jie yra *tikros gyvenimo priemonės*,— yra pripažįstami taip pat tikrosiomis politinėmis jėgomis. Viduramžiais luomas tapdavo laisvas, kai tik jis gaudavo teisę nešioti *kardą*. Klajokliams *žirgas* yra tai, kas žmogų padaro laisvą, bendruomenės nariu.—

Anksčiau esame sakę, kad žmogus grįžta *gyventi* į *butą olą* ir t. t., bet grįžta į jį susvetimėjęs, priešiškai nusiteikęs. Laukinis savo oloje — šiame gamtos prieglobstyje, laisvai leidžiančiame savimi naudotis ir jį saugančiame,— nesijaučia nė kiek svetimiau arba veikiau jaučiasi taip gerai, kaip *žuvis* vandenyje. Tačiau vargšo butas rūsyje yra jam kažkas priešiška, yra „svetimą galią turintis butas, kuris vargšui tik tol lei-

džiasi gyvenamas, kol šis atiduoda jam kruviną savo prakaitą"; vargšas negali jo laikyti savo namais, kuriuose pagaliau jis galėtų pasakyti: čia mano namai; jis veikiau yra *kito* namuose, *svetimuose* namuose,— tasai kasdien tyko ir gali jį išmesti, jeigu jis nesumokės nuomos. Vargšas taip pat žino, kad jo buto kokybė yra visiškai kitokia negu to *anapus*, turto dausose esančio žmogaus buto kokybė.

Susvetimėjimas reiškiasi ir tuo, kad *mano* pragyvenimo reikmenys priklauso *kitam*, kad tai, ko *aš* noriu, yra man neprieinama *kito* nuosavybė,— ir tuo, kad kiekvienas pats daiktas yra *kitas*, negu jis yra, kad mano veikla yra kažkas *kita* ir kad pagaliau — o tai galioja ir kapitalistams — iš viso yra įsigalėjusi *nežmoniška* jėga.

Tik malonumams naudojamo, neveiklaus ir švaistomo turto paskirtis tokia: tuos malonumus patiriantysis *veikia*, viena, tik kaip *laikinas* tuščiai save eikvojantis individas ir svetimą vergišką darbą, *kruviną* žmonių *prakaitą* laiko savo geismų laimikiu, todėl ir patį žmogų, vadinasi, taip pat save patį — paaukota menka būtybe,— ir čia panieka žmonėms reiškiasi pasipūtimu, švaistymu to, iš ko galėtų pragyventi šimtai žmonių, iš dalies reiškiasi bjauria iliuzija, kad nežabotas jo eikvojimas ir besaikis neproduktyvus vartojimas esąs kitų *darbo*, taigi ir *pragyvenimo* sąlyga,— jis žmogaus *esmės galių* įgyvendinimą laiko tik savo siautėjimo, savo užgaidų ir savavališkų keistų sumanymų įgyvendinimu; betgi, kita vertus, minėtas turtas laikomas vien priemone ir tik sunaikinti vertu dalyku, vadinasi, malonumus patiriantysis kartu yra savo turto vergas ir ponas, kartu kilniaširdis ir niekingas, užgaidus, išpuikęs, gerai manantis apie save, rafinuotas, išsilavinęs, sąmojingas,— šis turtuolis dar nepatyrė, kad *turtas* yra visiškai *svetima galia*, kuriai turi paklusti pats turtas; turtuoliui veikiau atrodo, kad turtas yra jo paties galia ir ne turtas, bet *malonumai* [. . .] — galutinis tikslas.

Šis turtas [. . .] * [XXI] ir prieš šią puikią, jutimiškos regimybės apakintą iliuziją apie turto esmę stoja *veiklus, blaivus, kasdieniškas, ekonomiškas* pramonininkas, nusimanantis apie turto esmę,— ir jis tam malonumų troškuliui sudaro didesnes galimybes ir savo gaminiais jam visaip pataikauja — jo gaminiai yra taip pat niekingi komplimentai eikvotojo geismams,— taigi tas pramonininkas vieninteliu *naudingu* būdu pasisavina dingstančią eikvotojo galią. Pramonės turtas iš pradžių šitaip reiškiasi kaip išlaidaus, fantastiško turto rezultatas, o paskui paties pramonės turto judėjimas taip pat aktyviai išstumia išlaidųjį turtą. *Pinigų palūkanų* sumažėjimas yra kaip tik būtinas pramonės judėjimo padarinys ir rezultatas. Taigi išlaidžiojo rentininko lėšos kasdien mažėja būtent *atvirkščiai* proporcingai malonumų priemonių ir jų pinklių gausėjimui. Vadinasi, jis turi arba savo kapitalą išeikvoti, taigi žlugti, arba pats tapti pramoniniu kapitalistu. . . .Tiesa, antra vertus, dėl pramonės judėjimo tiesiog nuolat didėja *žemės renta,* bet — mes tai jau esame matę — būtinai ateis laikas, kai žemės nuosavybė, kaip ir bet kuri kita nuosavybė, turės patekti į atsigaminančio ir pelną teikiančio kapitalo kategoriją,— o tai yra to paties pramonės judėjimo rezultatas. Taigi ir išlaidusis žemvaldys turi arba savo kapitalą išeikvoti, vadinasi, žlugti, arba pats tapti savo paties žemės nuomininku — žemę dirbančiu pramonininku.—

Todėl pinigų palūkanų mažėjimas — Prudono nuomone, kapitalas dėl to nunykstąs ir galįs tapti visuomenišku — yra veikiau tiesiog tik visiškos veiklaus kapitalo pergalės prieš išlaidųjį turtą požymis, t. y. visokios privatinės nuosavybės pavertimas *pramoniniu* kapitalu — visiška privatinės nuosavybės pergalė prieš visokias *iš pažiūros* dar žmoniškas jos savybes ir visiškas privataus savininko privertimas paklusti privatinės nuosavybės esmei — *darbui.*

---

* Čia keliose rankraščio vietose tekstas neįskaitomas; apatinis rankraščio lapo kraštas yra nuplyšęs, ir trūksta trijų arba keturių teksto eilučių. *Red.*

Žinoma, ir pramoninis kapitalistas vartoja bei mėgaujasi. Jis jokiu būdu negrįžta prie nenatūralaus poreikių paprastumo, bet jo vartojimas ir malonumai tėra šalutinis dalykas, poilsis, jie turi padėti gamybai, be to, jie *apskaičiuoti*, vadinasi, net *ekonomiški*, nes kapitalistas savo vartojimą bei malonumus priskiria prie kapitalo kaštų, ir todėl jo vartojimas bei malonumai gali kainuoti tik tiek, kad šios išlaidos būtų grąžinamos atgaminant kapitalą ir gaunant pelną. Vadinasi, vartojimas ir malonumai pajungiami kapitalui, vartojantis individas — kapitalą kaupiančiam individui, o anksčiau buvo priešingai. Todėl palūkanų mažėjimas yra kapitalo panaikinimo požymis tik ta prasme, kad iš to matyti, jog kapitalas visiškai įsigali, visiškai susvetimėja ir dėl to artėja prie savo panaikinimo. Tai yra apskritai vienintelis būdas, kuriuo tai, kas egzistuoja, patvirtina savo priešybę.> —

Todėl ekonomistų ginčas dėl prabangos ir taupymo yra tik turto esmę išsiaiškinusios politinės ekonomijos ginčas su ta politine ekonomija, kurią dar tebeveikia romantiški pramonei priešiški prisiminimai. Tačiau abi pusės nemoka ginčo objekto išreikšti paprasta savo kalba ir todėl negali viena kitos įveikti.— [XXI]

[XXXIV] Paskiau *žemės renta* buvo nuvainikuota kaip žemės renta: naujoji politinė ekonomija — kitaip negu fiziokratai, kurie teigė, kad žemės savininkas esąs vienintelis tikras gamintojas — įrodė, kad pats žemės savininkas yra veikiau vienintelis visai neproduktyvus rentininkas. Žemdirbystė esanti kapitalisto reikalas,— kapitalistas savo kapitalą taip panaudojąs, kad iš jo galėtų tikėtis gauti įprastą pelną. Todėl fiziokratų tezė — kad vien žemės savininkai, būdami vieninteliai produktyvūs savininkai, turį mokėti mokesčius, vadinasi, vien jie galį savo balsavimu juos patvirtinti ir dalyvauti tvarkant valstybės reikalus,— virsta priešingu apibrėžimu, kad žemės rentos mokesčiai esą vieninteliai neproduktyvių pajamų mokesčiai, todėl jie — vieninteliai mokesčiai, kurie esą nekenksmingi nacionalinei gamybai. Savaime suprantama, kad, taip suvo-

kiant dalyką, žemės savininkų politinės privilegijos nebegali būti grindžiamos tuo, jog jie — svarbiausieji mokesčių mokėtojai.—

Viskas, ką Prudonas laiko darbo judėjimu prieš kapitalą, yra tik darbo judėjimas kapitalo forma, *pramoninio kapitalo* judėjimas prieš kapitalą, vartojamą ne *kaip kapitalą,* t. y. prieš ne pramonei naudojamą kapitalą. Ir šis judėjimas eina pergalingu savo keliu, t. y. *pramoninio* kapitalo pergalės keliu.— Taigi matome, kad tik tada, kai *darbas* laikomas privatinės nuosavybės esme, galima suvokti taip pat tikrąją pačių politinės ekonomijos poslinkių paskirtį.—

[FRAGMENTAI]

[DARBO PASIDALIJIMAS]

Visuomenė — kokia ji atrodo ekonomistui — yra *buržuazinė visuomenė,* kurioje kiekvienas individas yra poreikių visuma ir egzistuoja [XXXV] kitam tik tiek, kiek jam egzistuoja kitas, nes jie vienas kitam tampa priemone. Ekonomistas — visai taip pat kaip ir politikai, samprotaudami apie *žmogaus teises,*— viską susieja su žmogumi, t. y. individu, iš kurio jis atima bet kokį apibrėžtumą, kad būtų galima jį laikyti kapitalistu arba darbininku.—

Darbo pasidalijimas yra ekonominė *darbo visuomeniškumo* išraiška susvetimėjimo sąlygomis. Kitaip sakant, kadangi *darbas* yra tik žmogaus veiklos susvetiminimo sąlygomis išraiška, jo gyvenimo reiškimosi kaip jo gyvenimo susvetiminimo išraiška, tai ir *darbo pasidalijimas* tėra žmogaus veiklos, kaip *rūšies realios veiklos,* arba *žmogaus — rūšinės būtybės veiklos, susvetimėjęs, susvetimintas* suponavimas.

Apie *darbo pasidalijimo esmę,*— žinoma, kai tik *darbas* buvo pažintas kaip *privatinės nuosavybės esmė,* jis turėjo būti laikomas pagrindiniu turto gaminimo varikliu,— t. y. apie *susvetimėjusią ir susvetimintą žmogaus veiklos, kaip rūšies veiklos, formą,* ekonomistai kalba labai neaiškiai ir prieštaringai.

Adamas Smitas:

„*Darbo pasidalijimas* yra kilęs ne dėl žmogaus išminties. Jis yra būtinas, lėtai ir laipsniškai atsiradęs polinkio keistis ir tarpu-

savyje prekiauti daiktais padarinys. Šis polinkis prekiauti, galimas dalykas, būtinai atsirado dėl to, kad buvo išmokta protauti ir kalbėti. Šį polinkį turi visi žmonės, ir jo neturi nė vienas gyvulys. Kai tik gyvulys užauga, jis gyvena visiškai savarankiškai. Žmogui visą laiką reikia kitų paramos ir jis veltui jos lauktų vien iš žmonių gerų norų. Bus daug tikriau paliesti asmeniškus jų interesus ir juos įtikinti, kad jų pačių nauda reikalauja daryti tai, ko iš jų pageidaujama. Mes kreipiamės į kitus žmones, turėdami galvoje ne jų *žmoniškumą*, bet jų *egoizmą*; niekad jiems nekalbame apie *savo poreikius*, bet visuomet — apie *jų naudą*. ...Kadangi mes, kuo nors keisdamiesi, prekiaudami, pirkdami bei parduodami, gauname daug gerų paslaugų, kurios mums ir kitiems būtinai reikalingos, tai šis polinkis *mainyti* ir paskatino imtis *pasidalyti darbą*. Pavyzdžiui, kokioje nors medžiotojų arba piemenų gentyje vienas žmogus daro lankus ir temples daug greičiau ir sumaniau negu kitas. Jis dažnai maino su savo gentainiais tokius kasdieninius gaminius į gyvulius ir žvėris; netrukus jis pastebi, kad juos tokiu būdu gali įsigyti lengviau, negu pats eidamas medžioti. Taigi, pasvarstęs, kad jam tai naudinga, jis lankų ir t. t. gaminimą paverčia pagrindiniu savo darbu. Individų *įgimtų talentų* skirtingumas yra veikiau ne darbo pasidalijimo *priežastis*, bet *padarinys*. ...Jeigu žmogus nebūtų turėjęs polinkio prekiauti ir mainyti, kiekvienas būtų buvęs priverstas pats gamintis visus gyvenimui būtinai reikalingus daiktus ir susidaryti patogumų. Kiekvienam būtų reikėję dirbti *tą patį kasdieninį darbą* ir nebūtų buvę to *didelio darbų skirtingumo*, galinčio išugdyti įvairiausių talentų. ...Šis polinkis mainyti ir išugdo žmonių talentų įvairovę, tas pats polinkis ir daro šią įvairovę naudingą.— Daugeliui gyvulių porūšių, nors jie ir priklauso tai pačiai rūšiai, gamta suteikė skirtingus charakterius, kurie pagal savo paskirtį yra ryškesni, negu tai galima pastebėti tarp neišprususių žmonių. Iš prigimties filosofas ir krovikas savo talentu ir protu nė perpus nėra tokie skirtingi, kokie skirtingi yra šuo kiemsargis ir kurtas, kurtas ir paukštšunis, pastarasis ir aviganis. Vis dėlto šie skirtingi gyvulių porūšiai, nors jie priklauso tai pačiai rūšiai, vienas kitam beveik negali būti naudingi. Šuo kiemsargis, būdamas stipresnis, [XXXVI] negali nieko sau pridurti iš kurto greitumo ir t. t. Dėl to, kad stingama gebėjimo arba polinkio prekiauti ir mainyti, šių įvairių talentų arba išsilavinimo pakopų rezultatai negali būti sutelkti vienon krūvon ir niekaip negali prisidėti prie *rūšies naudos* arba *bendrų* jos *patogumų*. ...Kiekvienas gyvulys turi pats išsilaikyti ir apsisaugoti nepriklausydamas nuo kitų,— jis negali turėti nė mažiausios naudos iš įvairiausių gebėjimų, kuriuos gamta išdalijo kitiems tos pačios rūšies nariams. Priešingai, skirtingiausių talentų žmonės yra vieni kitiems naudingi, nes dėl šio visuotinio polinkio prekiauti ir mainyti *įvairūs* kiekvieno jų atitinkamos pramonės šakos *gaminiai*, taip sakant, susirenka draugėn, kur kiekvienas žmogus, atsižvelgdamas į savo poreikius, gali eiti pirkti kurią nors kito žmogaus pramonės produkto dalį.— Kadangi šis polinkis *mainyti* yra *darbo pasidalijimo* pradžia, tai todėl šio *pasidalijimo didėjimą* visada riboja *galėjimo mainytis*, kitaip tariant, *rinkos, plėtimasis*. Jeigu rinka labai maža, tai niekas neišdrįs visiškai atsidėti vieninteliam darbui dėl to, kad bus negalima iškeisti savo darbo produkto

perteklių, kurio jis pats nesuvartoja, į tokį patį kito žmogaus darbo produkto perteklių, kurį jis norėtų įsigyti..." *Civilizuotoje* būklėje: „Kiekvienas žmogus gyvena iš mainų ir tampa savotišku *prekybininku*, o *pati visuomenė* iš tiesų yra *prekiaujanti* visuomenė." (Žr. Destiutą de Trasi: „Visuomenė yra daugybė savitarpio mainų; visa visuomenės esmė glūdi *prekyboje*." [102]) „...Kapitalų kaupimas didėja didėjant darbo pasidalijimui, ir atvirkščiai."

Taip rašo *Adamas Smitas* [103].

„Jeigu kiekviena šeima gamintų visus savo vartojimo daiktus, tai visuomenė galėtų gyvuoti neatlikdama jokių mainų.— Nors mainai *nėra* visuomenės *pamatas*, bet jie būtinai reikalingi civilizuotoje mūsų visuomenės būklėje.— Darbo pasidalijimas yra sumanus žmogaus jėgų naudojimas, taigi jis gausina visuomenės produktus, didina jos galią ir vartojimą, bet jis atima, sumažina individualius kiekvieno žmogaus gebėjimus.— Be mainų negali būti gamybos."

Taip rašo *Ž. B. Sėjus* [104].

„Būdingos žmogaus jėgos yra jo protas ir fizinis jo polinkis dirbti"; tas jėgas, kurios kyla iš visuomenės būklės, išreiškia gebėjimas *padalyti darbą* ir *paskirstyti įvairius darbus įvairiems žmonėms*... ir *galėjimas vienas su kitu* pasikeisti *paslaugomis* bei gaminiais, sudarančiais tas priemones. ...Motyvas, kodėl vienas žmogus kitam teikia paslaugas, yra savanaudiškumas: žmogus reikalauja atpildo už kitam žmogui padarytas paslaugas.— Išimtinės privatinės nuosavybės teisė yra būtinai reikalinga, kad įsitvirtintų mainai tarp žmonių." „Mainai ir darbo pasidalijimas yra vienas kito sąlyga."

Taip rašo *Skarbekas* [105].

Milis išsiplėtojusius mainus, *prekybą* vaizduoja kaip *darbo pasidalijimo padarinį*.

„Žmogaus veikla gali būti paversta labai paprastais elementais. Iš tiesų jis gali nieko daugiau nedaryti — tik atlikti judėjimą; jis gali judinti daiktus, kad juos vieną nuo kito nu[XXXVII]tolintų arba vieną prie kito priartintų; visa kita atlieka medžiagos savybės. Naudojant darbą ir mašinas dažnai pastebima, kad rezultatai gali būti padidinti sumaniai paskirsčius operacijas: atskyrus tas operacijas, kurios viena kitai trukdo, ir sujungus visas tas, kurios viena kitą kokiu nors būdu gali skatinti. Kadangi žmonės apskritai negali atlikti daug įvairių operacijų vienodai greitai ir vikriai, kaip įgudę jie gali atlikti nedaug operacijų, tai visuomet naudinga kuo labiau sumažinti kiekvienam individui patikėtų operacijų skaičių.— Kad būtų kuo naudingiausiai padalytas darbas ir kuo naudingiausiai paskirstytos žmonių ir mašinų jėgos, daugeliu atvejų reikia veikti dideliu mastu arba, kitaip tariant, gaminti didelį turtų kiekį. Dėl šio pranašumo atsirado stambios manufaktūros; dažnai keletas tokių manufaktūrų, įsteigtų palankiomis sąlygomis, aprūpina ne tik vieną šalį, bet daugelį šalių ten reikiamu kiekiu savo gaminamų daiktų."

Taip rašo *Milis* [106].

Tačiau visi šių laikų ekonomistai sutaria dėl to, kad darbo pasidalijimas ir gamybos įvairovė, darbo pasidalijimas ir kapitalo kaupimas yra vieni kitų sąlygos, kad vien *išlaisvinta,* pati sau palikta privatinė nuosavybė gali lemti naudingiausią ir plačiausią darbo pasidalijimą.

Adamo Smito samprotavimus galima taip reziumuoti: darbo pasidalijimas suteikia darbui begalinį pajėgumą gaminti. Darbo pasidalijimas remiasi *polinkiu mainyti* ir *prekiauti,* specifiniu žmogaus polinkiu, kuris atsirado tikriausiai ne atsitiktinai, bet ėmus protauti ir kalbėti. Mainančiojo motyvas yra ne *žmoniškumas,* bet *egoizmas.* Žmonių talentų įvairovė yra daugiau darbo pasidalijimo, t. y. mainų, padarinys negu priežastis. Tik mainai ir daro šią įvairovę naudingą. Vienos rūšies įvairių porūšių gyvulių ypatingos savybės iš prigimties yra ryškesnės negu žmonių gabumų ir veiklos skirtybės. Tačiau, kadangi gyvuliai negali *mainyti,* tai nė vienam jų individui neteikia naudos tos pačios rūšies, bet kito porūšio skirtingos gyvulio ypatybės. Gyvuliai negali sujungti krūvon skirtingų savo rūšies savybių; jie niekuo negali prisidėti prie savo rūšies *bendros* naudos ir patogumų. Visai ką kita galima pasakyti apie *žmogų,* kurio skirtingiausi talentai ir veiklos rūšys vienas kitam yra naudingi, *nes* žmonės *įvairius* savo gaminius gali sutelkti į vieną krūvą, iš kurios kiekvienas gali pirktis. Kaip darbo pasidalijimas atsiranda iš polinkio *mainyti,* taip jis didėja ir siaurėja dėl *mainų, rinkos plėtimosi.* Civilizuotoje būklėje kiekvienas žmogus yra *prekybininkas,* o visuomenė — *prekybos visuomenė.*

Sėjus mainus laiko atsitiktiniais ir ne pagrindiniais. Visuomenė galėtų ir be jų egzistuoti. Jie tampa būtini civilizuotoje visuomenės būklėje. Vis dėlto *nesant mainų* negali būti ir *gamybos.* Darbo pasidalijimas yra *patogi, naudinga* priemonė, sumanus žmonių jėgų panaudojimas visuomenės turtui gaminti, bet jis sumaži-

na *kiekvieno atskiro žmogaus gabumus.* Ši paskutinė pastaba yra Sėjaus pažanga.

Skarbekas individualias žmogui būdingas jėgas — protą ir fizinį polinkį dirbti — skiria nuo jėgų, *kilusių* iš visuomenės,— *mainų* ir *darbo pasidalijimo,*— jos yra viena kitos sąlyga. Tačiau būtina mainų prielaida esanti *privatinė nuosavybė.* Skarbekas čia objektyvia forma išreiškia tai, ką Smitas, Sėjus, Rikardas ir kiti nusako, kai jie *egoizmą, privatų interesą* laiko mainų pagrindu arba *prekybą* — *esmine* ir *tapačia* mainų forma.

Milis prekybą vaizduoja kaip *darbo pasidalijimo* padarinį. Jo nuomone, *žmogaus* veikla pavirstanti *mechanišku judėjimu,* darbo pasidalijimas ir mašinų naudojimas skatinąs gamybos įvairovę. Kiekvienam žmogui esą reikia patikėti kuo mažiau operacijų. Savo ruožtu darbo pasidalijimas ir mašinų naudojimas esąs turto, vadinasi, produktų, masinės gamybos sąlyga. Tai esanti stambių manufaktūrų susidarymo priežastis.

[XXXVIII] *Darbo pasidalijimo* ir *mainų* analizė yra nepaprastai įdomi, kadangi jie yra žmogaus *veiklos* ir jo *esmės galios,* kaip *rūšiai būdingos* veiklos ir rūšies esmės galios, *aiškiai susvetimėjusios* apraiškos.

Teiginys, kad *darbo pasidalijimas* ir *mainai* remiasi *privatine nuosavybe,* tėra teiginys, kad *darbas* yra privatinės nuosavybės esmė, tai teiginys, kurio ekonomistas negali įrodyti ir kurį mes jam norime įrodyti. Kaip tik tai, kad *darbo pasidalijimas* ir *mainai* yra privatinės nuosavybės formos, kaip tik tai dvejopai įrodo, kad, viena, *žmogaus* gyvenimas, siekdamas realizuotis, reikalavo *privatinės nuosavybės* ir kad, antra vertus, jis dabar reikalauja panaikinti privatinę nuosavybę.

Darbo pasidalijimas ir *mainai* yra tie du *reiškiniai,* kuriuos nagrinėdamas ekonomistas puikuojasi savo mokslo visuomeniškumu ir neatsikvėpdamas nesąmoningai išsako savo mokslo prieštaravimą: visuomenė grindžiama nevisuomeniniais ypatingais interesais.

Mes turime išanalizuoti šiuos momentus:

Pirmiausia, *polinkis mainyti* — mainų priežastis esanti egoizmas — laikomas darbo pasidalijimo priežastimi arba sąveika. Sėjus mainų nelaiko visuomenės esmei *itin svarbiu* dalyku. Turtas, gamyba aiškinami darbo pasidalijimu ir mainais. Pripažįstama, kad dėl darbo pasidalijimo sumenksta, nunyksta individuali veikla. Pripažįstama, kad mainai ir darbo pasidalijimas ugdo didelę *žmonių talentų įvairovę*, kuri dėl mainų vėl tampa *naudinga*. Skarbekas gamybos arba gamybines žmogaus esmės jėgas skirsto į dvi dalis: 1) į individualias ir jam būdingas jėgas — jo protą ir specialų polinkį arba gebėjimą dirbti; 2) į jėgas, *kylančias* iš visuomenės, o ne iš tikro individo,— darbo pasidalijimą ir mainus.— Toliau: darbo pasidalijimui neleidžia plėstis *rinka.*— Žmogaus darbas yra paprastas *mechaniškas judėjimas;* tai, kas svarbiausia, atlieka materialios daiktų savybės.— Vienam individui turi būti skiriama kuo mažiau operacijų.— Darbo suskaldymas ir kapitalo koncentracija, individualios gamybos menkumas ir masinė turto gamyba.— Laisvos privatinės nuosavybės reikšmė darbo pasidalijimui.

[PINIGAI]

[XLI] Jeigu žmogaus *pojūčiai*, aistros ir t. t. yra ne tik antropologiniai apibrėžimai [siaurąja] prasme, bet ir tikri *ontologiniai* esmės (gamtos) patvirtinimai,— ir jeigu jie tikrai save patvirtina tik tuo, kad jų *objektas* jiems egzistuoja *jutimiškai*, tai suprantama, 1) kad šis jų patvirtinimo būdas toli gražu yra ne tas pats, bet veikiau skirtingas patvirtinimo būdas sudaro jų esaties, jų gyvenimo savitumą; būdas, kuriuo objektas jiems egzistuoja, yra savitas jų *tenkinimosi* būdas; 2) tuo atveju, kai jutimiškas patvirtinimas yra tiesioginis savarankišką formą turinčio objekto panaikinimas (valgymas, gėrimas, daikto apdorojimas ir t. t.), tai yra objekto patvirtinimas; 3) kadangi žmogus yra *žmogiškas*, vadinasi, ir jo pojūtis ir t. t. yra *žmogiškas*, tai kitų žmonių atliekamas objekto patvirtinimas taip pat yra jo paties tenkinimas; 4) tik išplėtotos pramonės, t. y. privatinės nuosavybės padedama, ontologinė žmogaus aistros esmė tampa ir visuotinė, ir žmogiška; taigi pats žmogaus mokslas yra žmogaus praktinio savęs įgyvendinimo produktas; 5) privatinės nuosavybės — atpalaiduotos nuo savo susvetimėjimo — prasmė yra *esminių* žmogaus *objektų*, ir tenkinimosi, ir veiklos objektų, *esatis*.—

Taigi *pinigai*, turėdami *savybę* viską pirkti, turėdami savybę visus daiktus įsigyti, yra pranašiausias *objektas*. Jų *savybės* universalumas yra jų esmės visa-

galybė; todėl jie yra visagaliai. ...Pinigai yra *sąvadautojas*, tarpininkaujantis poreikiui ir daiktui, žmogaus gyvenimui ir pragyvenimo reikmenims. Tačiau kas tarpininkauja *mano* gyvenimui, tas *man yra* taip pat kito man egzistuojančio žmogaus esaties *tarpininkas*. Štai ką man reiškia *kitas* žmogus.—

Gaiva, sėdynė, rankos, kojos
Juk tau priklauso, po šimtais!
Kodėl gi taip baidaisi ir kratais
Tų pramogų, kuriom naudojuos?
Ristūnų šešetą pasikinkei —
Ir dviem galingais tuzinais kanopų
Tolyn šuoliuoji sau smagiai,
Ir tau nė kiek blauzdų nesopa...

Gėtė. „Faustas" (Mefistofelio žodžiai) *

Šekspyras tragedijoje *„Timonas* Atėnietis" rašo:

Auksas? Geltonas spindintis brangusis auksas?
O ne, dievai!
Ne veltui aš meldžiausi...
Juk aukso skambesio pakanka čia
Juodžiausiąjį paversti į balčiausią
Ir šlykštų padaryti nuostabų,
Visus melus paverst tiesa, niekingą — aukštu
Ir bailį — kilniaširdžiu narsuoliu,
Ir tai, kas sena,— vėl skaisčiu ir jaunu.
Nuo aukurų žynius jis nuvilioja,
Iš po galvų išplėšia pagalves besveikstantiems ligoniams.
Taip vergas šis, žėruojantis šaltai,
Šventuosius pažadus sulaužo
Ir juos vėl duot priverčia.
Palaimina jis prakeiktuosius,
Raupsuotuosius jis patraukliais paverčia,
Apgaubia pagarba vagis, padaro juos galingus
Ir atveria jiems kelią į senatą;
Nuvytusiai bedantei našlei
Jaunikį duos; gegužio gėlėmis
Išpuoš, išbalzamuos, atjaunins
Tą pūvančių žaizdų suėstą kūną,
Kurio jau net ligoninė ir ta
Pasišlykštėjusi neįsileidžia.
Šalin, prakeiktasai metale,
Žmonijos kekše niekingoji,
Kuri sukiršina tautas!"

Ir paskui toliau:

Tu, šaunusis valdovų žudike,
Nesantaikos tarp tėvo ir sūnaus kilnus šaltini!

* *Gėtė*. Faustas.— V., 1978, p. 65. *Red.*

Vikrusis suvedžiotojau skaisčių mergelių!
Narsusis Marse! Tu, švelniai mylimas jauniki
Spindėte spindinčiom akim.
Priglaudęs galvą prie Dianos kelių,
Savo žėrėjimu tu šventą jausmo ledą ištirpdai!
Tu, *regima dievybe*,
Net *priešybes* priverčianti gyvent kaip brolius
Ir žengt petys į petį!
Kiekvieno tikslo siekdamas,
Gali prabilti kiekviena kalba.
[XLIII] O tu, širdžių bandytojau, įsivaizduok:
Žmonės — tavo vergai sukilo prieš tave,
Ilgiau jau neištvėrę!
Tu savo galią *sunaikink* ir juos visus suglumink,
Kad taptų šio pasaulio viešpačiais laukiniai žvėrys!" *

Šekspyras puikiai vaizduoja *pinigų* esmę. Kad jį suprastume, pirmiausia imsimės aiškinti Gėtės citatą.

Tai, kas man egzistuoja *pinigų* dėka, tai, ką galiu apmokėti, t. y. ką gali pirkti pinigai, — *esu aš*, pats pinigų savininkas. Ką pinigai gali, tą galiu ir aš. Pinigų savybės yra mano — jų savininko — savybės ir esmės jėgos. Todėl tai, kas aš *esu* ir ką *galiu*, lemia anaiptol ne mano individualybė. Aš *esu* bjaurus, bet galiu nusipirkti *gražiausią* moterį. Taigi aš nesu *bjaurus*, nes *bjaurumo* poveikį, jo bauginančią galią panaikina pinigai. Aš — būdamas individas — esu *raišas*, bet pinigai man suteikia 24 kojas, taigi aš nesu raišas. Aš esu blogas, nedoras, nesąžiningas, neišmintingas žmogus, bet pinigai gerbiami, tad gerbiamas ir jų savininkas. Pinigai yra didžiausia gėrybė, tad ir jų savininkas geras, be to, pinigai mane išvaduoja ir iš vargo būti nedoram, tad iš anksto esu laikomas doru. Aš esu *neišmintingas*, bet pinigai yra *tikroji* visų daiktų *išmintis*. Kaipgi gali būti neišmintingas jų savininkas? Be to, jis gali nusipirkti išmintingų žmonių. O argi tas, kuris valdo išmintinguosius, nėra išmintingesnis už išmintingąjį? Argi aš, pinigų dėka galėdamas gauti *viską*, ko trokšta žmogaus širdis, argi aš neturiu visų žmogaus sugebėjimų? Vadinasi, argi mano pinigai nepaverčia viso mano negebėjimo jo priešingybe?

* *Šekspyro* tragedijos „Timonas Atėnietis" IV veiksmo trečia scena. *Red.*

Jeigu *pinigai* yra saitai, mane siejantys su *žmonių* gyvenimu — kuris man yra visuomenė,— mane siejantys su gamta ir žmonėmis, tai argi pinigai nėra visų *saitų* saitas? Argi jie negali išardyti ir sumegzti visų saitų? Argi jie dėl to taip pat nėra visuotinė *skyrimo priemonė*? Jie yra tikras žmonių *nesantaikos obuolys* ir tikra *jungiančioji priemonė*, visuomenės [galvanizuojanti] * galia.

Šekspyras ypač pabrėžia dvi pinigų savybes:

1) Jie yra regima dievybė, jie visas žmogaus ir gamtos savybes paverčia jų priešybe, visur sumaišo ir iškraipo daiktus; jie suderina neįmanomus dalykus;

2) Jie yra visų žmonių ir tautų kekšė, sąvadautoja.

Visų žmogaus ir gamtos savybių iškraipymas ir sumaišymas, neįmanomų dalykų suderinimas — *dieviškoji* pinigų galia — glūdi pinigų *esmėje*, susvetimėjusioje, susvetimintoje ir pasisavinamoje žmogaus *rūšies esmėje*. Jie yra susvetiminta *žmonių galia*.

Ko aš, būdamas *žmogus*, negaliu padaryti, taigi ko negali padaryti visos mano individualios esmės jėgos, tai galiu padaryti padedamas *pinigų*. Taigi pinigai paverčia kiekvieną šią esmės jėgą kažkuo, kuo ji savaime nėra, t. y. jos *priešingybe*.

Kai aš noriu valgyti arba pasinaudoti pašto karieta, nes esu nepakankamai stiprus, kad kelią galėčiau nueiti pėsčias,— turėdamas pinigų, aš galiu gauti maisto ir pašto karietą, t. y. jie mano norus iš vaizduotės, iš mąstomos, įsivaizduotos, norimos jų esaties paverčia, perkelia į *jutimišką, tikrą* jų esatį, iš vaizdinio — į gyvenimą, iš įsivaizduotos būties — į tikrąją būtį. Būdami toks tarpininkas, pinigai yra *tikrai kūrybiška* galia.

Žinoma, *paklausą* turi ir tas, kuris neturi pinigų, bet jo paklausa yra tik vaizdinio padaras, kuris man, kitam ir dar [kitiems] [XLIII] neturi poveikio, neegzistuoja, vadinasi, man pačiam yra *netikras, nedaiktiškas*. Efektyvios, pinigais pagrįstos paklausos ir neefektyvios, mano poreikiu, mano aistra, mano noru ir t. t.

* Šioje vietoje rankraštis apgadintas. *Red.*

pagrįstos paklausos skirtingumas yra *būties* ir *mąstymo* skirtingumas, tik manyje *egzistuojančio* vaizdinio ir vaizdinio, kuris ne manyje egzistuoja man kaip *tikras objektas*, skirtingumas.

Aš, neturėdamas pinigų kelionei, neturiu ir *poreikio*, t. y. tikro, tikrove tampančio kelionės poreikio. Aš, turėdamas *pašaukimą* studijuoti, bet neturėdamas tam reikalui pinigų, *neturiu* ir pašaukimo studijuoti, t. y. *veiksmingo, tikro* pašaukimo. Priešingai, aš, iš tikrųjų *neturėdamas* pašaukimo studijuoti, bet turėdamas norą *ir* pinigų, turiu ir *veiksmingą* pašaukimą studijuoti. *Pinigai*, būdami išorinė, ne iš paties žmogaus ir ne iš pačios žmonių visuomenės kylanti visuotinė *priemonė* ir *galėjimas vaizdinį* paversti *tikrove* ir *tikrovę* — *vien vaizdiniu*, visai taip pat *tikrąsias žmogaus ir gamtos esmės jėgas* paverčia vien abstrakčiais vaizdiniais ir todėl *netobulybėmis*, varginančiomis iliuzijomis, antra vertus, pinigai *tikras netobulybes ir iliuzijas*, tikrai bejėges, tik individo vaizduotėje egzistuojančias jo esmės jėgas paverčia *tikromis esmės jėgomis* ir *galėjimu*. Taigi, jau pagal šį apibrėžimą, pinigai visur iškraipo *individualybes*, kurias jie paverčia jų priešingybėmis, o jų savybėms suteikia prieštaraujančias savybes.

Būdami tokia *iškraipanti* galia, pinigai taip pat reiškiasi individo, visuomeninių ir t. t. ryšių atžvilgiu,— tie ryšiai pretenduoja būti savaimingomis *esmėmis*. Pinigai ištikimybę paverčia neištikimybe, meilę — neapykanta, neapykantą — meile, dorybę — yda, ydą — dorybe, vergą — ponu, poną — vergu, kvailybę — protu, protą — kvailybe.

Kadangi pinigai, kaip egzistuojanti ir veikianti vertės sąvoka, visus daiktus sumaišo, sukeičia, tai jie visur kur *sumaišo* ir *sukeičia* visus daiktus, vadinasi, jie yra iškreiptas pasaulis, jie sumaišo ir sukeičia visas gamtos ir žmogaus savybes.

Kas gali nusipirkti drąsą, tas yra drąsus, nors jis ir bailys. Kadangi pinigai keičiami ne į kokią nors apibrėžtą savybę, ne į apibrėžtą daiktą, žmogaus esmės jėgas, bet į visą daiktiškąjį žmogaus ir gamtos pasaulį,

tai jie — savo savininko požiūriu — kiekvieną savybę keičia į kiekvieną kitą, nors jai ir prieštaraujančią savybę ar daiktą; jie suderina neįmanomus dalykus, priverčia tai, kas vienas kitam prieštarauja, žengti petys į petį.

Dabar tark, kad *žmogus* yra *žmogus* ir jo santykis su pasauliu yra žmogiškas santykis, ir tu galėsi meilę keisti tik į meilę, pasitikėjimą — tik į pasitikėjimą ir t. t. Jeigu tu nori gėrėtis menu,— turi būti meniškai išprusęs žmogus; jeigu tu nori turėti įtakos kitiems žmonėms,— turi būti žmogus, iš tikrųjų skatinantis kitus žmones ir jiems padedantis žengti į priekį. Kiekvienas tavo santykis su žmonėmis ir su gamta turi būti *apibrėžtas*, tavo valios objektą atitinkantis *tikro individualaus* tavo gyvenimo *pasireiškimas*. Jeigu tu myli, nesužadindamas atsakomosios meilės, t. y. jeigu pati tavo meilė nesukelia atsakomosios meilės, jeigu tu savo *gyvenimo reiškimusi* kaip mylintis žmogus nepasidarai *mylimu žmogumi*, tai tavo meilė — bejėgė, ji yra nelaimė.

PASTABOS

[1] K. Markso veikalas „*Demokrito natūrfilosofijos ir Epikūro natūrfilosofijos skirtumas*" yra bendro antikinės filosofijos istorijos tyrinėjimo dalis. Šią filosofiją tyrinėti jis sumanė dar 1839 metais.

Nagrinėdamas šias problemas, K. Marksas sudarė parengiamuosius „Epikūrininkų filosofijos sąsiuvinius" ir juos panaudojo rašydamas šį veikalą. 1841 metų balandžio pradžioje Marksas jį pasiuntė į Jėnos universiteto filosofijos fakultetą kaip filosofijos daktaro disertaciją. Mokslinis laipsnis jam buvo suteiktas balandžio 15 d. Tuo metu K. Marksas savo veikalą ketino paskelbti ir spaudoje. Todėl 1841 metų kovo mėnesį jis parašė dedikaciją ir pratarmę. Tačiau veikalo paskelbti nepavyko, nors K. Marksas šį sumanymą dar kartą bandė įgyvendinti 1841 m. pabaigoje—1842 m. pradžioje. Autoriaus rankraštis nerastas. Išliko tik nežinomo asmens parašytas ne visas nuorašas, kuriame yra pataisų ir papildymų, parašytų K. Markso ranka. Disertacijos pirmos dalies ketvirto ir penkto skyrių, taip pat „Priedo" tekstai nėra išlikę, išskyrus vieną „Priedo" fragmentą, kuris vargu ar priklauso disertacijai. Neišliko ir dalis autoriaus parašytų „Priedo" pastabų. Tai matyti disertacijos tekstą lyginant su K. Markso sudarytu turiniu (žr. šios kn. p. 35). Kiekvienas pirmos dalies skyrius ir kiekvienas antros dalies skyrius turi savarankišką autoriaus pastabų numeraciją. Šios pastabos, kuriose šaltinių citatos pateiktos originalo — graikų ir lotynų — kalba ir kuriose esama papildomų komentarų, mus pasiekė taip pat ne visos. Jos pateiktos po pagrindinio disertacijos teksto ir pažymėtos eilės numeriu su skliausteliu. Aiškios klaidos ištaisytos.

Svarbiausi prasmės pakeitimai, K. Markso padaryti rankraščio nuoraše, aptarti vertimo redaktoriaus pastabose.

Pirmojoje K. Markso disertacijos publikacijoje — *Marx K., Engels F., Lassalle F.* Aus dem literarischen Nachlaß.— Stuttgart, 1902.— Bd. 1 — buvo praleistos beveik visos autoriaus pastabos, išskyrus keletą ištraukų ir minėtą fragmentą. Pirmąją pilną publikaciją (pagal išlikusią rankraščio dalį) paskelbė Marksizmo-leninizmo institutas prie TSKP CK 1927 m. išleisdamas pirmą

MEGA (*Marx K., Engels F.* Historisch-kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung, Bd. 1, Erster Halbband, S. 1—81) tomą.

Veikalas „Demokrito natūrfilosofijos ir Epikūro natūrfilosofijos skirtumas" į lietuvių kalbą išverstas iš kn.: *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA).— Berlin, 1975.— Abt. I, Bd. 1. Redakcinės pastabos paimtos iš K. Markso ir F. Engelso Raštų rusiško leidimo: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения.— 2-е изд.— М., 1975.— Т. 40.— *29*

2 K. Markso ketinimas parašyti didesnį veikalą, skirtą epikūrininkų, stoikų ir skeptikų filosofijos istorijai, nebuvo įgyvendintas.— *32*

3 *Köppen C. F.* Friedrich der Grosse und seine Widersacher.— Leipzig, 1840, S. 39. Ši knyga dedikuota Karlui Marksui.— *33*

4 Čia Marksas cituoja Deivido Hiumo knygą „A treatise of human nature" („Traktatas apie žmogaus prigimtį") iš vertimo į vokiečių kalbą: Über die menschliche Natur.— Halle, 1790, Bd. 1, S. 485.— *33*

5 Marksas cituoja Epikūro laiško Menoikėjui fragmentą iš Diogeno Laertiečio dešimtos knygos, 123 paragrafo; šią citatą, kaip ir tolesnes citatas iš Eschilo, Marksas yra pateikęs graikų kalba.— *33*

6 Nors veikalas „De placitis philosophorum" („Apie filosofų pažiūras") ir priskiriamas Plutarchui, iš tikrųjų jis veikiausiai nėra jo autorius.— *39*

7 *Gimnosofistais* graikai vadino indų filosofus, griežtus asketus.— *44*

8 Turinyje minimų disertacijos pirmos dalies skyrių „Bendras principinis Demokrito natūrfilosofijos ir Epikūro natūrfilosofijos skirtumas" ir „Rezultatas" rankraštis nerastas.— *49*

9 *Hirkanijos jūra* — senovinis Kaspijos jūros pavadinimas. Tikriausiai čia galvoje turimos ne „Hirkanijos žuvys", o „hirkaniečiai arba tie, kurie maitinasi žuvimi".— *56, 101*

10 Čia galvoje tikriausiai turimi Niurnbergo filosofijos profesoriaus ir filologo vokiečio Šneiderio komentarai, parašyti šiems veikalams: *Diogenes Laertius.* De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus liber decimus graece et latine separatim editus... a Carolo Nürnbergero.— Norimbergae, 1791 (*Diogenas Laertietis.* Apie gyvenimą, nuomones ir posakius. Dešimtoji knyga, išleista Karlo Niurnbergerio atskirai graikų ir lotynų kalba.— Niurnbergas, 1791); Epicuri physica et meteorologica duabus epistolis eiusdem comprehensa. Graeca ad fidem librorum scriptorum et editorum emendavit atque interpretatus est Io. Gottl. Schneider.— Lipsiae, 1813 (Epikūro mintys apie fiziką ir meteorologiją dviejuose jo laiškuose. Graikišką tekstą ištaisė ir paaiškino Joh. Gotl. Šneideris, remdamasis ranka rašytomis ir spausdintomis knygomis.— Leipcigas, 1813).— *58*

11 Kalbama ne apie Epikūro mokinį Metrodorą Lampsakietį, o apie Demokrito mokinį Metrodorą Chijietį, kuris atitinkamoje

Stobėjo raštų ištraukoje, autoriaus pateiktoje pastaboje, netiksliai pavadintas Epikūro mokytoju. Ta pati ištrauka pateikta K. Markso „Epikūrininkų filosofijos sąsiuvinių" šeštame sąsiuvinyje (žr. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд., т. 40, с. 128).— *67*

12 *Ataraksija* — senovės graikų etikos sąvoka, reiškianti rimtį, dvasios ramybę. Epikūro etikoje — aukščiausias gyvenimo idealas, gamtos pažinimu ir mirties baimės atsikratymu vidinę laisvę pasiekusio išminčiaus būsena.— *75*

13 Veikalo priedą, sprendžiant iš turinio, turėjo sudaryti dvi dalys (žr. šios kn. p. 35). Išliko du fragmentai: antros dalies pirmo paragrafo pradžia ir autoriaus pastabos visiems trims pirmo skyriaus paragrafams. Bendras priedo pavadinimas, kurio nėra pirmajame fragmente, čia pateikiamas iš turinio. Šio fragmento tekstas beveik pažodžiui sutampa su K. Markso „Epikūrininkų filosofijos sąsiuvinių" trečio sąsiuvinio tekstu (žr. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд., т. 40, с. 72—74) ir yra perrašytas nežinomo asmens ranka ant tokio pat popieriaus kaip ir sąsiuvinio tekstas. Todėl buvo išsakyta nuomonė, kad šis fragmentas nepriklausąs daktaro disertacijai, o yra dalis neišlikusio veikalo, skirto antikinei filosofijai, turėjusio, matyt, parengiamąjį, juodraštinį pobūdį. Kartu fragmento turinys ir jame pateiktos Plutarcho raštų citatos glaudžiai siejasi su išlikusiu autoriaus parašytų priedo pastabų tekstu (žr. šios kn. p. 115—118). Galutinai išspręsti klausimą, ar fragmentas priklauso vienam ar kitam darbui, remiantis turimais faktais, kol kas neįmanoma, todėl šioje knygoje jis spausdinamas kaip daktaro disertacijos dalis.— *82*

14 Čia kalbama apie mistinę Plutarcho koncepciją, pagal kurią nuo amžių esančios trys žmonių kategorijos. Šią koncepciją jis plėtoja savo veikale „Apie tai, kad sekant Epikūru negalima gyventi laimingai".— *82*

15 Autoriaus pastabų rankraštyje visos citatos pateiktos originalo kalba — lotynų ir graikų. Diogeno Laertiečio knygos „Apie garsiųjų filosofų gyvenimą ir pažiūras" citatas Marksas, skirtingai nuo „Epikūrininkų filosofijos sąsiuvinių", kuriuose jos paimtos iš P. Gasendi komentuoto leidimo (Lionas, 1649), pateikė iš 1833 m. Leipcige Tauchnico leidyklos išleisto leidinio, kuris kai kuriose vietose gerokai skiriasi nuo P. Gasendi komentuoto leidimo. Tuo galima paaiškinti kai kur pasitaikančius skirtumus tarp tų pačių citatų, Markso pateiktų disertacijos pastabose ir „Epikūrininkų filosofijos sąsiuviniuose".

Markso pastabų tekste atskirais būtinais atvejais laužtiniuose skliaustuose įrašyti aiškinamieji redakciniai intarpai.— *85*

16 *Masalijiečiai* — Masalijos (vėliau Marselis) miesto gyventojai; šį miestą apie 600 m. pr. m. e. graikų kolonijos teisėmis įkūrė išeiviai iš Mažosios Azijos miesto Fokėjos.

Markso minimos romėnų karvedžio Marijaus kautynės su germanų gentimis — kimbrais, įsiveržusiais į Galiją ir Šiaurės Italiją, įvyko 101 m. pr. m. e. prie Vercelų.— *93*

[17] Kalbama apie dviejų XIX a. ketvirtojo dešimtmečio pabaigos— penktojo dešimtmečio pradžios vokiečių filosofijos krypčių kovą. Filosofijos *„liberaliąja partija"* Marksas čia vadina jaunahėgelininkius. Ketvirtojo dešimtmečio pabaigoje radikaliausi iš jų (B. Baueris, L. Fojerbachas, A. Rugė ir kiti) ėmė laikytis ateizmo pozicijų, kritikavo Hėgelio filosofiją iš kairės ir reikalavo buržuazinių teisių. Reakcija į tokią jaunahėgelininkių evoliuciją buvo tai, kad įsiformino vadinamoji „pozityvioji filosofija".

„Pozityvioji filosofija"— religinė mistinė filosofijos kryptis, kritikavusi Hėgelio filosofiją iš dešinės (Ch. Veisė, J. G. Fichtė jaunesnysis, A. Giunteris, F. Baderis, vėlesnio laikotarpio Šelingas). „Pozityvieji filosofai" stengėsi filosofiją pajungti religijai, kritikavo racionalųjį pažinimą ir laikė dieviškąjį apreiškimą vieninteliu „pozityvių" žinių šaltiniu. Bet kurią filosofiją, skelbusią, kad jos šaltinis yra racionalusis pažinimas, jie laikė „negatyviąja filosofija".— *95*

[18] Marksas pateikia ištrauką (rankraštyje prancūzų kalba) iš knygos: Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral. Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française.— Londres, 1770 (Gamtos sistema, arba apie fizinio pasaulio ir dvasinio pasaulio dėsnius. Pono Mirabo, Prancūzų akademijos nuolatinio sekretoriaus ir vieno iš keturiasdešimties narių, veikalas.— Londonas, 1770). Tikrasis šios knygos autorius buvo prancūzų materialistas P. A. Holbachas, konspiracijos tikslu savo knygą pasirašęs 1760 m. mirusio Prancūzų akademijos sekretoriaus Ž. B. Mirabo pavarde.— *115*

[19] Abu Markso cituojami F. V. Šelingo veikalai „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" ir „Vom Ich als Prinzip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" („Filosofiniai laiškai dogmatizmo ir kriticizmo klausimais" ir „Apie Aš kaip filosofijos principą. arba apie žmogui būtiną žinojimą") pasirodė 1795 metais. Vėliau Šelingas atsisakė pažangių pažiūrų ir ėmė laikytis religinio misticizmo pozicijų. 1841 m. Šelingas Prūsijos valdžios buvo pakviestas į Berlyno universitetą kovoti su Hėgelio mokyklos atstovų įtaka, ypač su jaunahėgelininkiais.— *117*

[20] Marksas, matyt, remiasi 13-ąja religijos filosofijos paskaita, kurią Hėgelis perskaitė 1829 metų vasaros semestre („Vorlesungen über die Philosophie der Religion").— *117*

[21] Čia kalbama apie įvairių dievo buvimo įrodymo būdų kritiką I. Kanto „Grynojo proto kritikoje".— *117*

[22] Marksas galvoje turi tokią pastabą iš Kanto veikalo „Grynojo proto kritika", susijusią su samprotavimais apie loginę sprendinio elementų reikšmę (subjektas, predikatas, jungtukas „yra"): „Šimte tikrų talerių yra nė kiek ne daugiau negu šimte galimų talerių. Kadangi galimi taleriai žymi sąvoką, o tikrieji taleriai — objektą ir jo paties savaime pripažinimą egzistuojant, tai tuo atveju, jei objekte glūdėtų daugiau negu sąvokoje, mano sąvoka neišreikštų viso objekto ir, vadinasi, nebūtų jam adekvati. Bet mano turtas didesnis, jei aš turiu šimtą tikrų talerių, o ne

vien tik jų sąvoką (t. y. jų galimybę). Juk tikrumo atveju objektas ne tik analitiškai glūdi mano sąvokoje, bet ir sintetiškai prijungiamas prie mano sąvokos (kuri yra mano būvio apibrėžimas), šiuo egzistavimu už mano sąvokos nė kiek nepadidindamas tų minėtų šimto talerių" (žr. *Kantas I.* Grynojo proto kritika.— Vilnius, 1982, p. 427—428).— *117*

23 *Vendai* — senovinis slavų pavadinimas.— *118*

24 K. Markso veikalas *„Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos"* yra parašytas Kreicnache 1843 m. vasarą. Šio veikalo yra išlikę 39 rankraštiniai lankai, autoriaus sunumeruoti romėnų skaitmenimis. Tačiau trūksta pirmojo lanko. Rankraštyje išsamiai kritikuojami Hėgelio veikalo „Svarbiausieji teisės filosofijos bruožai" („Grundlinien der Philosophie des Rechts") 261—313 paragrafai, kurie priklauso tam Hėgelio knygos skyriui, kuriame nagrinėjamas valstybės klausimas. Apie K. Markso išvadas, kurias jis padarė kritiškai išanalizavęs Hėgelio pažiūras, F. Engelsas straipsnyje „Karlas Marksas" (1869) rašė: „Remdamasis Hėgelio teisės filosofija, Marksas susidarė nuomonę, kad ne valstybė, kurią Hėgelis vaizduoja „viso rūmo vainiku", o priešingai, „civilinė visuomenė", į kurią Hėgelis žvelgė iš aukšto, yra ta sritis, kurioje reikia ieškoti rakto, kad būtų galima suprasti žmonijos istorinės raidos procesą."

Pavadinimą šiam K. Markso rankraščiui suteikė Marksizmo-leninizmo institutas prie TSKP CK.

Veikalas „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos" į lietuvių kalbą išverstas iš kn.: *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA).— Berlin, 1982.— Abt. I, Bd. 2. Redakcinės pastabos paimtos iš K. Markso ir F. Engelso Raštų rusiško leidimo: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения.— 2-е изд.— М., 1955.— Т. 1.— *119*

25 *Santa casa* (šventieji namai) — taip buvo vadinamas inkvizicijos pastatas Madride.— *133*

26 Skaičiai XIV ir X reiškia atitinkamus rankraščio lankus (žr. šios kn. p. 169—174 ir 154—158).— *206*

27 Veikalą *„Žydų klausimu"* K. Marksas parašė 1843 metų rudenį. Jis 1844 metais buvo išspausdintas žurnale „Deutsch—Französische Jahrbücher" („Vokiečių ir prancūzų metraštis"). Tai buvo vienas iš tų veikalų, kurie rodė, kad K. Marksas ir F. Engelsas galutinai pereina prie materializmo ir komunizmo.

Veikalas „Žydų klausimu" į lietuvių kalbą išverstas iš kn.: *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA).— Berlin, 1982.— Abt. I, Bd. 2. Redakcinės pastabos paimtos iš K. Markso ir F. Engelso Raštų rusiško leidimo: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения.— 2-е изд.— М., 1955.— Т. 1.— *275*

28 K. Marksas cituoja T. Hamiltono knygos „Amerikos žmonės ir papročiai" vokiškąjį vertimą: Die Menschen und die Sitten in den vereinigten Staaten von Nordamerika.— Mannheim, 1834, Bd. 1, S. 146.— *285*

29 Galvoje turimos knygos: *Bauer B.* Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.— Leipzig, 1841.— Bd. 1—2; Braunschweig, 1842.— Bd. 3 (*Baueris B.* Sinoptikų evangelinės istorijos

kritika.— Leipcigas, 1841.— T. 1—2; Braunšveigas, 1842.— T. 3); *Strauß D. F.* Das Leben Jesu.— Tübingen, 1835—1836.— Bd. 1—2 (*Štrausas D. F.* Jėzaus gyvenimas.— Tiubingenas, 1835—1836.— T. 1—2). Šiose knygose religija buvo kritikuojama remiantis kairiųjų hėgelininkų pozicija.— *304*

30 Iš Tomo Miuncerio pamfleto, kuriame buvo kritikuojamas Liuteris. Pamfleto pavadinimas toks: „Gerai pagrįsta ginamoji kalba ir atsakymas bedieviui, prabangiai gyvenančiam Vitenbergo storuliui, kuris, šventvagiškai iškreipdamas Šventąjį raštą, labai niekingai suteršė vargšę krikščionybę" („Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat"). Miunceris pamfletą išleido 1524 metais.— *307*

31 *„Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai"*, matyt, yra K. Markso sumanytos parašyti knygos „Politikos ir politinės ekonomijos kritika" pradiniai metmenys. Veikalas išliko trijų rankraščių pavidalu. Jis parašytas 30×40 cm lapuose. Kiekvienas rankraštis sunumeruotas (romėnų skaitmenimis). Pirmame rankraštyje (36 puslapiai) kai kurie puslapiai padalyti į tris arba dvi lygiagrečias skiltis, o kiekviena skiltis turi savo pavadinimą: „Darbo užmokestis", „Kapitalo pelnas", „Žemės renta". Pradedant nuo XVII puslapio tekstas parašytas tik skiltyje, pavadintoje „Žemės renta", o nuo XXII puslapio iki pirmo rankraščio pabaigos Marksas rašė visose trijose skiltyse, nepaisydamas iš anksto parašytų pavadinimų. Tų šešių puslapių (XXII—XXVII) tekstas šioje knygoje turi redakcijos suteiktą pavadinimą „Susvetimėjęs darbas ir privatinė nuosavybė". Antro rankraščio išliko tik keturi puslapiai. Trečią rankraštį sudaro 17 baltais siūlais susiūtų didelių lapų (34 pusiniai lapai). Trečio rankraščio pabaigoje (XXXIX—XL puslapiuose) yra „Pratarmė", kuri šioje knygoje — kaip ir vokiškame leidime (MEGA), ir K. Markso ir F. Engelso Raštų rusiškame antrame leidime — įdėta pradžioje.

Pavadinimą visam K. Markso rankraščiui suteikė Marksizmo-leninizmo institutas prie TSKP CK.

„Ekonominiai ir filosofiniai 1844 metų rankraščiai" į lietuvių kalbą išversti iš kn.: *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA).— Berlin, 1982.— Abt. I, Bd. 2. Redakcinės pastabos paimtos iš K. Markso ir F. Engelso Raštų rusiško leidimo: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения.— 2-е изд.— М., 1974.— Т. 42.— *311*

32 Čia ir toliau romėnų skaitmenimis rankraščio puslapius yra sunumeravęs autorius.— *313*

33 Šios kritikos pradžia yra K. Markso straipsnis „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas".— *313*

34 Šis sumanymas nebuvo įgyvendintas. Galimas daiktas, kad K. Marksas minėtų knygelių neparašė ne tiek dėl įvairių išorinių priežasčių, o dėl to, kad įsitikino, jog negalima atskirai moksliškai analizuoti teisės, moralės, politikos klausimų ir kitų antstato kategorijų, moksliškai neišanalizavus bet kurios, taip pat ir buržuazinės, visuomenės bazės — gamybinių santykių.— *313*

35 Galvoje turimas B. Baueris, mėnraštyje „Allgemeine Literatur-Zeitung" paskelbęs dvi dideles knygų, straipsnių ir knygelių žydų klausimu recenzijas. Iš tų recenzijų, paskelbtų minėto leidinio I (1843 m. gruodis) ir IV (1844 m. kovas) sąsiuviniuose, yra paimta daugumas K. Markso čia cituojamų pasakymų. Pasakymus „utopinė frazė" ir „kompaktiška masė" randame B. Bauerio straipsnyje „Kas dabar yra kritikos objektas?", išspausdintame mėnraščio „Allgemeine Literatur-Zeitung" VIII sąsiuvinyje (1844 m. liepa). Vėliau šį mėnraštį iš esmės sukritikavo K. Marksas ir F. Engelsas veikale „Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika".— *314*

36 Šiuo metu K. Marksas, mokėjęs ir prancūzų kalbą, buvo gana gerai susipažinęs su prancūzų literatūra. Jis skaitė, o dažnai ir konspektavo Konsiderano, Leru, Prudono, Kabės, Dezami, Buonaročio, Furjės, Laotjero, Vilgardelio ir kitų autorių veikalus. Pirmoje penktojo dešimtmečio pusėje Marksas dar nemokėjo anglų kalbos ir todėl galėjo naudotis tik anglų socialistų veikalų vertimais į vokiečių arba prancūzų kalbą. Taigi su Oveno veikalais jis buvo susipažinęs tik iš vertimų į prancūzų kalbą, taip pat iš prancūzų autorių raštų, kuriuose buvo dėstomos Oveno pažiūros. Pačių „Ekonominių ir filosofinių rankraščių" tekstas ir kiti šaltiniai nerodo, kad jų autorius būtų plačiau susipažinęs su anglų socialistų kūryba; ta pažintis matoma vėliau, pavyzdžiui, „Filosofijos skurde", parašytame 1847 metais.— *314*

37 Be pagrindinio V. Veitlingo veikalo „Harmonijos ir laisvės garantijos" (1842), K. Marksas tikriausiai turi omenyje ir straipsnius, spausdintus žurnaluose, kuriuos 1841—1843 m. leido pats V. Veitlingas, taip pat Teisingųjų sąjungai V. Veitlingo parašytą programinį rašinį „Žmonija — kokia ji yra ir kokia turi būti".

G. Hervėgo išleistame rinkinyje „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz".— Zürich und Winterthur, 1843 („Dvidešimt vienas lankas iš Šveicarijos".— Ciurichas ir Vinterturas, 1843) anonimiškai buvo išspausdinti trys M. Heso straipsniai: „Socializmas ir komunizmas", „Veiksmo filosofija", „Vienoda ir visiška laisvė".— *314*

38 *„Politinės ekonomijos kritikos metmenys"*— pirmasis ekonominis F. Engelso veikalas, kuriame jis socializmo požiūriu nagrinėja ekonominę buržuazinės visuomenės santvarką ir pagrindines buržuazinės politinės ekonomijos kategorijas. K. Marksas ir vėliau labai vertino šį F. Engelso veikalą ir jį vadino „genialiais politinės ekonomijos kategorijų kritikos metmenimis" (žr. K. Markso veikalo „Dėl politinės ekonomijos kritikos" pratarmę (1859)). „Politinės ekonomijos kritikos metmenys" rodo, kad F. Engelsas galutinai pereina nuo idealizmo prie materializmo ir nuo revoliucinio demokratizmo prie komunizmo. Tačiau šis veikalas dar yra veikiamas etinio, „filosofinio" komunizmo. Kai kuriose jo vietose Engelsas buržuazinę visuomenę kritikuoja dar vadovaudamasis abstrakčiais žmogaus dorovės ir humaniškumo principais.— *314*

39 K. Markso laiškuose A. Rugei, jo straipsniuose „Žydų klausimu", „Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas", išspaus-

dintuose žurnale „Deutsch-Französische Jahrbücher" (1844 m. vasaris), galima atsekti mažų mažiausiai šiuos pirmuosius „Ekonominių ir filosofinių rankraščių"— „Politikos ir politinės ekonomijos kritikos" turinio elementus: reikalavimas negailestingai kritikuoti esamą pasaulį, nes tai yra viena svarbiausių naujojo pasaulio kūrimo prielaidų; raginimas kritikuoti politiką, laikytis joje aiškios partiškumo pozicijos ir, vadinasi, nustatyti gyvą teorijos ryšį su tikrąja kova; atskleisti pinigų fetišizmo prigimtį buržuazinėje visuomenėje, parodyti, kad pinigų esmė yra susvetiminta žmogaus darbo ir jo būties esmė; iškelti problemą, kad kapitalizmo sąlygomis žmogus pats save paverčia svetimu sau ir gamtai; kritiškai vertinti utopinį („tuometinį") komunizmą — tą jo formą, kurią skelbė Kabė, Dezami, Veitlingas ir kiti; pabrėžti, kad turi būti panaikinta privati kapitalistinė nuosavybė,— toks panaikinimas yra svarbiausias radikalios socialinės revoliucijos („bendražmogiškosios emancipacijos") tikslas ir turinys; pateikti tezę, kad, vystantis kapitalizmui, susiformuoja ir iškyla proletariatas — klasė, kurios tikslas panaikinti privačią nuosavybę ir būti revoliucinio visuomenės pertvarkymo „širdimi", t. y. pagrindine varomąja jėga.— *314*

40 *Feuerbach L.* Grundsätze der Philosophie der Zukunft.— Zürich und Winterthur, 1843 (*Fojerbachas L.* Pagrindiniai ateities filosofijos teiginiai.— Ciurichas ir Vinterturas, 1843).

L. Fojerbacho straipsnis „Filosofijos reformos preliminarinės tezės" buvo išspausdintas rinkinio „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" („Neskelbti naujosios vokiečių filosofijos ir publicistikos dalykai") antrame tome. Į šį dviejų tomų rinkinį, be kitų autorių raštų, buvo įdėtas K. Markso straipsnis „Pastabos apie naujausią Prūsijos cenzūros instrukciją". Čia paskelbtą straipsnį „Liuteris — Štrauso ir Fojerbacho tarpininkas", kurio autoriumi dar neseniai buvo laikomas Marksas, iš tikrųjų yra parašęs L. Fojerbachas.— *314*

41 K. Marksas čia galvoje turi materialistinių L. Fojerbacho pažiūrų visumą. Pats L. Fojerbachas savo pažiūrų sistemą vadino „natūralizmu" ir „humanizmu", arba „antropologija",— joje buvo plėtojama mintis, kad naujoji filosofija, t. y. Fojerbacho filosofija, daro žmogų, kaip neatskiriamą gamtos dalį, vieninteliu ir aukščiausiuoju savo objektu. Tokia filosofija, arba antropologija, Fojerbacho nuomone, apima fiziologiją ir tampa universaliu mokslu. Naujųjų laikų esmę, teigė jis, sudaro tai, kad sudievinama tikrovė, materialioji esatis. Naujosios filosofijos esmė yra teologijos neigimas, materializmo, empirizmo, realizmo, humanizmo teigimas.— *314*

42 Parašęs šią „Pratarmę", K. Marksas netrukus įgyvendino šį savo sumanymą drauge su F. Engelsu sukurtoje knygoje „Šventoji šeima, arba kritinės kritikos kritika".— *316*

43 Pirmo rankraščio puslapius K. Marksas dalija į tris lygiagrečias skiltis ir jas pavadina: „Darbo užmokestis", „Kapitalo pelnas" ir „Žemės renta". Kiekvienoje skiltyje yra tekstas nurodytomis temomis. Tačiau šio trinario dėstymo laikomasi ne visur, o rankraščio pabaigoje jis iš esmės netenka jokios reikšmės. Markso pateikti pavadinimai atitinka tris buržuazinės politinės ekonomi-

jos kategorijas, kurios, pagal Adamo Smito teoriją, savo ruožtu išreiškia trijų pagrindinių tuometinės buržuazinės visuomenės klasių — darbininkų klasės, pramoninės buržuazijos ir žemės savininkų — tris pajamų rūšis.— *317*

44 Čia K. Marksas cituoja A. Smito veikalo „Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations". Traduction nouvelle par Germain Garnier.— Paris, 1802, t. 1 („Tautų turto prigimties ir priežasčių tyrinėjimas". Naujas Ž. Garnjės vertimas.— Paryžius, 1802, t. 1), 138 puslapį.— *317*

45 Čia cituojamas A. Smito veikalo „Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations". Traduction nouvelle par Germain Garnier.— Paris, 1802, t. 2 („Tautų turto prigimties ir priežasčių tyrinėjimas". Naujas Ž. Garnjės vertimas.— Paryžius, 1802, t. 2), 162 puslapis.— *319*

46 Čia cituojamas A. Smito veikalo „Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations". Traduction nouvelle par Germain Garnier.— Paris, 1802, t. 1 („Tautų turto prigimties ir priežasčių tyrinėjimas". Naujas Ž. Garnjės vertimas.— Paryžius, 1802, t. 1), 193 puslapis.— *321*

47 *Procentų procentai* — tai procentai, nuosekliai priskaičiuojami ne tik nuo pradinio dydžio, bet ir nuo jo prieaugio per kurį nors nustatytą laiką. Vadinasi, pradinis dydis auga kaip geometrinės progresijos narys: pavyzdžiui, 2×2=4×2=8×2=16 ir t. t.— *322, 334*

48 Pirmo rankraščio VII puslapyje, skirtingai nuo ankstesnių puslapių, Marksas temą „Darbo užmokestis" dėsto visose trijose skiltyse. VIII puslapyje dėstomos dvi temos: pirmoje, kairiojoje skiltyje — „Darbo užmokestis", antroje, dešiniojoje — „Kapitalo pelnas".— *322*

49 *Schulz W.* Die Bewegung der Production. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft.— Zürich und Winterthur, 1843 (*Šulcas V.* Gamybos judėjimas. Istorinis statistinis traktatas naujajam valstybės ir visuomenės mokslui pagrįsti.— Ciurichas ir Vinterturas, 1843).— *325*

50 *Pecqueur C.* Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou Etudes sur l'organisation des sociétés.— Paris, 1842 (*Pekeris K.* Naujoji socialinės ir politinės ekonomijos teorija, arba visuomenių organizacijos tyrinėjimai.— Paryžius, 1842).— *327, 338*

51 *Loudon Ch.* Solution du problème de la population et de la subsistance.— Paris, 1842 (*Ludonas Č.* Gyventojų ir pragyvenimo problemos sprendimas.— Paryžius, 1842).— *327*

52 *Buret E.* De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France.— Paris, 1840.— T. 1 (*Biurė E.* Apie Anglijos ir Prancūzijos darbininkų klasės skurdą.— Paryžius, 1840.— T. 1).— *327*

53 *Say J. B.* Traité d'économie politique. Troisième édition.— Paris, 1817.— T. 1—2 (*Sėjus Ž. B.* Politinės ekonomijos traktatas. Trečias leid.— Paryžius, 1817.— T. 1—2).— *330*

54 Visa ši pastraipa yra ne A. Smito, o Ž. Garnjės — jo „Tautų turto" vertėjo į prancūzų kalbą.— *331*

55 Šioje vietoje K. Marksas pakartoja A. Smito mintis apie teigiamą konkurencijos reikšmę, išdėstytas pagrindiniame jo veikale „Tautų turtas". A. Smitas manė, kad, pavyzdžiui, kapitalą padalijus dvidešimčiai prekybininkų, tarp jų kiltų konkurencija, o tai būtų tiesiogiai naudinga ir vartotojams, ir gamintojams, nes atskiri pirkliai būtų priversti parduoti pigiau, o pirkti brangiau, negu tuo atveju, kai visa šaka yra vieno ar dviejų asmenų monopolis. A. Smito nuomone, didėjanti konkurencija tarp atskirų kapitalistų turi skatinti darbo užmokesčio didėjimą, ir ji nesumažina pelno. Didėjant darbo jėgos paklausai ir esant konkurencijai tarp kapitalistų, pastarieji yra priversti pažeisti „natūralųjį susitarimą" nedidinti darbo užmokesčio.— *334*

56 Ši visa pastraipa, įskaitant citatas iš D. Rikardo knygos „Politinės ekonomijos ir apmokestinimo principai" ir iš Ž. Sismondžio knygos „Naujieji politinės ekonomijos principai", yra išrašas iš knygos: *Buret E.* De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France.— Paris, 1840, t. 1, p. 6—7 (žr. 52 pastabą).— *340*

57 Žurnale „Deutsche Vierteljahrs Schrift" („Trimėnesinis vokiečių žurnalas"), 1838, Nr. 3, buvo išspausdintas straipsnis „Kalnų pramonės apygarda tarp Birmingamo ir Vulverhamptono; ypač atsižvelgiama į geležies gamybą".— *341*

58 Čia turimi galvoje A. Smito samprotavimai apie veiksnius, lemiančius gerą darbininkų gyvenimą ir darbo užmokesčio dydį. Tarp tų veiksnių yra „sėkmės tikimybė arba netikimybė". A. Smitas tarp kita ko sako: „Leiskite savo sūnų mokytis batsiuvio amato, ir jūs galite beveik neabejoti, kad jis išmoks siūti batus, bet pasiųskite jį mokytis teisės,— ir galima lažintis, kad nebent tik vienu atveju iš dvidešimt vieno jis pasieks tokių laimėjimų, kurie leistų jam pragyventi iš tos profesijos. Visiškai sąžiningai organizavus loteriją, ištraukiantys laimingus numerius turi laimėti visa tai, ko netenka ištraukusieji tuščius bilietus. Pasirinkus profesiją, kuri sėkminga vienam, o nesėkminga dvidešimčiai,— vienas turi laimėti visa tai, ką turėtų gauti visi dvidešimt neturėjusiųjų laimės."— *342*

59 Šioje vietoje K. Marksas pateikia A. Smito teiginį, kad didėjantis kokio nors plačiai gyventojų vartojamo produkto, pavyzdžiui, bulvių, poreikis ir šio produkto vartotojų gausėjimas — net jeigu šis produktas ir gaunamas iš vidutinio derlingumo žemės — lems fermeriui didesnį vertės perteklių, padengus kapitalo sąnaudų vertę ir darbo jėgos išlaikymo sąnaudas. Savo ruožtu didesnė to pertekliaus dalis atiteks žemės savininkui. Iš čia išvada: gausėjant gyventojų didėja ir žemės renta.— *346*

60 Čia K. Marksas formuluoja išvadą, išplaukiančią iš vadinamosios naujosios politinės ekonomijos atstovų, pirmiausia D. Rikardo, bendrojo samprotavimų konteksto, apie santykius tarp žemės savininkų, kurie žemės rentą gauna nedirbdami — pagal žemės, kaip pagrindinės gamybos priemonės, nuosavybės teisę,— ir žemės ūkio produktų gamintojų — nuomininkų, sudariusių didelę

Anglijos gyventojų dalį kapitalizmo manufaktūrų epochoje ir fabrikinės gamybos pradžioje. O dėl A. Smito, tai jis, sekdamas fiziokratais, įrodinėjo dar tariamą žemės savininko ir visuomenės interesų tapatumą.— *348*

61 Šie žodžiai tikriausiai skirti smulkiaburžuazinėms Ž. Sismondžio pažiūroms; jis idealizavo patriarchalinius privatinės žemės nuosavybės santykius.— *351*

62 Pasakymu *„pirkimo bei pardavimo machinacijos"* čia yra verčiamas sunkus originalo terminas „Verschacherung". Tų laikų socialinė kritinė literatūra, remdamasi nuo Š. Furjės prasidėjusia tradicija, privatinę prekybą, iš viso bet kuriuos rinkos sandėrius vertino neigiamai, laikė juos gėdingu ir bjauriu dalyku. Šiuo atveju, kaip ir kitose „Ekonominių ir filosofinių 1844 metų rankraščių" vietose, Marksą aiškiai yra šiek tiek paveikęs — bent jau terminijos srityje — jo pirmtakų požiūris į prekybą.— ***351***

63 Tokia išvada buvo gana paplitusi to meto socialinėje kritinėje literatūroje. Pavyzdžiui, V. Veitlingas savo veikale „Harmonijos ir laisvės garantijos" rašė: „Kaip duobė atsiranda pilant pylimą, taip ir skurdas atsiranda kaupiant turtą."— *359*

64 Terminai *Entfremdung* (susvetimėjimas) ir *Entäußerung* (susvetiminimas) šio K. Markso rankraščio kontekste kartais yra sinonimiški. Tačiau terminas Entäußerung kai kada Markso vartojamas ir kitokia reikšme, būtent veiklos pasikeitimo, perėjimo iš vienos būklės į kitą, įsigijimo, t. y. juo žymimi tokie ekonominiai ir socialiniai reiškiniai, kurie nereiškia priešiškumo ir svetimumo santykių. Greta termino Entfremdung Marksas vartojo — Selbstentfremdung (savęs susvetiminimas). Šiuo terminu jis žymėjo darbininko veiklą, jo darbą kapitalizmo sąlygomis, todėl ta veikla nukrypsta prieš patį darbininką, nėra jo valioje ir jam nepriklauso.— *359*

65 Šioje vietoje K. Marksas kitokia forma pakartoja vieną L. Fojerbacho filosofijos teiginių: šis filosofas religiją traktavo kaip žmogaus esmės susvetimėjimą. L. Fojerbachas veikale „Krikščionybės esmė" įrodinėjo: kadangi dievo esmės sampratos teigiamas turinys tėra vien žmogiškas, tai sąmonės objektu esančio žmogaus sampratos turinys yra vien neigiamas. Kad dievą padarytų turtingą, sakė L. Fojerbachas, žmogus turi tapti vargšu, kad dievas būtų viskas, žmogus turi tapti nieku. Žmogus savyje neigia tai, ką, jo nuomone, turįs dievas.— *360*

66 Čia išsakyta mintis yra panaši į L. Fojerbacho teiginius: jis manė, kad religija ir idealistinė filosofija esančios susvetiminta žmogaus būtis ir dvasinė jo veikla. L. Fojerbachas rašė, kad dievas, kaip kažkas kraštutinis žmogaus atžvilgiu, kaip kažkas nežmoniška, esąs objektyvi proto esmė, dievas ir religija — tai daiktiška fantazijos esmė. Jis taip pat rašė, kad Hėgelio logikos esmė — tai subjekto veikla, pagrobtas jo mąstymas, kad absoliučioji filosofija susvetimina žmogaus esmę, jo veiklą.— *362*

67 Šioje ir tolesnėje pastraipoje K. Marksas vartoja L. Fojerbacho terminiją ir kūrybiškai asimiliuoja jo mintis: religija susveti-

mina žmogaus „rūšies esmę", visuomeninį jo pobūdį; religija remiasi esminiu žmogaus ir gyvulio skirtumu — sąmone, kuri, griežtai tariant, išryškėja tik ten, kur būtybės objektas, esmė yra jo rūšis; žmogus — tai ne dalinė būtybė, kaip gyvulys, o universali, neribota būtybė.— *363*

68 *Rūšis, rūšies gyvenimas, rūšies esmė* — tai L. Fojerbacho terminai, išreiškiantys žmogaus, tikrai žmogiško gyvenimo sampratą; toks gyvenimas numato draugystę ir dorus santykius, meilę, kaip rūšies savęs pačios pajautimą arba veiksmingą įsisąmoninimą, kad individas priklauso žmonių visumai. Rūšies esmė, manė L. Fojerbachas, kiekvienam konkrečiam individui leidžia įgyvendinti save begalėje atskirų individų. Jis pripažino, kad realiai egzistuoja žmonių interesų priešiškumas ir priešingumas, bet tai kildino ne iš istoriškai realių klasinės visuomenės sąlygų, ekonominių buržuazinės visuomenės gyvenimo sąlygų, o iš to, kad žmogui tampa svetima jo tikroji, t. y. rūšies esmė, kad žmogus dirbtinai, bet anaiptol ne būtinai, išsižada pačios gamtos lemto harmoningo rūšies gyvenimo.— *364*

69 Čia K. Marksas apmeta „lygybės" kapitalistinių santykių pagrindu koncepcijos kritikos pradinius teiginius; šią koncepciją P. Prudonas išdėstė žinomame veikale „Kas yra nuosavybė?" Pagal utopinį, reformatorišką, smulkiaburžuazinį P. Prudono receptą buvo numatoma privatinę nuosavybę pakeisti „visuomenine nuosavybe" — lygiu tiesioginių gamintojų smulkaus turto valdymu, kai „lygiai" būtų keičiamasi pagamintais produktais. Faktiškai buvo kalbama apie privatinės nuosavybės smulkinimą. Mainų „lygybę" P. Prudonas vaizdavosi taip: „asocijuoti darbininkai" visada turi gauti vienodą darbo užmokestį, nes tarpusavyje keičiantis jų produktais, net jeigu iš tikrųjų tie produktai nebūtų lygūs, kiekvienas gautų tiek pat, o vieno gamintojo produkto likutis, palyginti su kito gamintojo produktu, nebūtų mainomas, neatitektų visuomenei, ir šitaip visiškai būtų išlaikytas vienodas darbo užmokestis. Pasakydamas, kad, pagal P. Prudono teoriją, visuomenė iškyla kaip abstraktus kapitalistas, K. Marksas kartu teigia, kad P. Prudonas neatsižvelgia į realius prekinės gamybos prieštaravimus: prekinė gamyba lieka ir esant smulkiajai („lygiai") nuosavybės sistemai. Kiek vėliau, „Šventojoje šeimoje", bus suformuluota išvada, kad P. Prudonas įveikia ekonominį susvetimėjimą neištrūkdamas iš paties susvetimėjimo, t. y. iš tikrųjų jo visai neįveikia.— *370*

70 Šiais žodžiais prasideda K. Markso antro rankraščio XL puslapis. Sakinio pradžia, kaip ir pirmieji šio antro rankraščio 39 puslapiai, nesurasta.— *373*

71 Galvoje turimas naujasis beturčių įstatymas, kurį Anglijos parlamentas priėmė 1834 m. Jis leido tik vieną beturčių šalpos formą — apgyvendinti juos darbininkų namuose, kuriuose buvo kalėjimo režimas. Vienas pagrindinių beturčių įstatymo tikslų buvo sudaryti verslininkams kuo palankiausias sąlygas samdytis darbo jėgą. Beturčių įstatymą ir juo remiantis įsteigtus darbininkų namus išsamiai apibūdina F. Engelsas veikale „Anglijos darbininkų klasės padėtis".— *374*

72 Čia K. Marksas galvoje turi D. Rikardo ir jo sekėjų, tarp jų D. Milio, teoriją, taip pat, matyt, ir kitų ekonomistų — D. Rikardo amžininkų politinės ekonomijos doktrinas.— *375*

73 Žr. 60 pastabą.— *375*

74 Šis papildymas, matyt, yra parašytas vienam iš neišlikusių puslapių, kaip ir tolesnis XXXIX puslapio papildymas, galimas daiktas, yra iš antro rankraščio.— *381*

75 *„Apsišvietusiąją politinę ekonomiją"* — pirmiausia susijusią su A. Smitu, kurį K. Marksas, kaip ir F. Engelsas, pavadino šio mokslo reformatoriumi, „Liuteriu",— K. Marksas teisingai laiko aukštesniu ekonominės minties raidos etapu, palyginti su monetarine sistema ir merkantilizmu — ankstesnėmis ekonominėmis doktrinomis ir atitinkamomis ekonominės politikos formomis. Abi sistemos (teisingiau sakant, abi iš esmės tos pačios sistemos atšakos) orientavosi į tai, kad būtų pasiektas aktyvus piniginis balansas (monetarinė sistema) arba aktyvus prekybinis balansas (merkantilizmas). Vienu ir kitu atveju svarbiu dalyku buvo laikomas pinigų kaupimas dėl pinigų; jų įsigijimas bet kokia kaina ir tezauravimas buvo skelbiamas iš esmės svarbiausiuoju tikslu ir net savitiksliu. Pinigų — ypatingos turto formos, turinčios, pasak Markso, „išsilaikyti ir įsitvirtinti tik išoriškai",— atžvilgiu merkantilistai elgėsi kaip stabmeldžiai ir fetišistai. Kartu abiejų sistemų šalininkai nekreipė dėmesio į pačią gamybą, neįžvelgė jos raidoje visuomeninio turto pagrindo. Tik „apsišvietusioji politinė ekonomija" savo pagrindiniu principu, arba pradu, pripažino gamybą, darbą.— *381*

76 Žr. F. Engelso „Politinės ekonomijos kritikos metmenys" kn.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд., т. 1, с. 549.— *381*

77 Sąvokas *„priešingumas"* ir *„prieštaravimas"* Hėgelis savo „Logikos moksle" skyrė: esant *priešingumui* dviejų pusių santykis yra toks, kad kiekviena iš jų sąlygojama kitos ir todėl yra tik momentas, bet kartu kiekviena pusė sąlygoja ir pati save, o tai suteikia jai savarankiškumo; esant *prieštaravimui*, priešingai, santykis yra toks, kad kiekviena pusė, būdama savarankiška, apima kitą pusę, ir dėl to atsitinka, kad išnyksta abiejų pusių savarankiškumas.— *386*

78 Utopiškai vaizduodamas būsimąjį pasaulį, vadinamąją societarinę tvarką, Š. Furjė, nepaisydamas realių ekonominės raidos tendencijų ir pagrindinių politinės ekonomijos teiginių,— o politinę ekonomiją jis vertino labai neigiamai ir ją laikė klaidingu mokslu,— teigė, kad pramoninė gamyba „protingos santvarkos" sąlygomis turi būti palaikoma tik kaip žemdirbystės priedas, kaip „priemonė aistrų apsnūdimui išblaškyti" ilgo žiemos dykinėjimo ir liūčių metu; jis teigė, jog pats dievas, pati gamta lėmė, kad societarinis žmogus pramoniniam darbui skirtų tik ketvirtadalį savo laiko, kad pramoninis darbas tėra pagalbinis ir žemdirbystę paįvairinantis darbas.— *386*

79 Šiuos teiginius K. Sen Simonas plėtojo veikale „Pramonininkų katekizmas" (Catéchisme des industriels.— Paris, 1824).— *387*

30—4594

80 Čia Marksas „komunizmu" vadina utopinių pažiūrų sistemas, kurias Prancūzijoje sukūrė Babefas, Kabė, Dezami, Anglijoje — Ovenas, Vokietijoje — Veitlingas. Savo pažiūras komunizmo terminu Marksas pirmą kartą pavadina tik „Šventojoje šeimoje".— 387

81 Pirmutine komunizmo forma K. Marksas čia tikriausiai laiko visų pirma Prancūzijos 1789—1794 m. buržuazinės revoliucijos paveiktas utopines G. Babefo ir jo šalininkų pažiūras apie „visiškos lygybės" visuomenę ir jos įgyvendinimo būdus remiantis „nacionaline komuna", kuri turinti išstumti privatų ūkį. Nors tokia samprata ir išreiškė tų laikų proletariato reikalavimus, bet apskritai ji dar buvo labai primityvi, skelbė paviršutinišką sulyginimą.— 387

82 Visai galimas daiktas, kad čia K. Marksas prieštarauja Ž. Ruso. Nenatūralia Marksas laiko tą padėtį, kurią Ž. Ruso ir jo sekėjai, priešingai, laikė natūralia žmogui: švietimo, kultūros ir civilizacijos nepaliestą gyvenimą. Tokie teiginiai plėtojami Ž. Ruso veikaluose „Ar mokslų ir menų atgimimas sukilnino papročius", „Samprotavimai apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus" ir kituose jo veikaluose.— 388

83 Vartodamas L. Fojerbacho terminiją, K. Marksas čia nužymi savo dialektinę materialistinę komunizmo koncepciją, kuri „įmena istorijos mįslę", t. y., kitaip sakant, komunizmo būtinumą kildina iš privatine nuosavybe pagrįstos visuomenės objektyvių prieštaravimų raidos.— 390

84 Galvoje turimas R. Oveno kritiškas visų religijų vertinimas; pasak jo, religijos žmonėms diegė pavojingas ir liūdnas prielaidas, skiepijo visuomenei dirbtinį priešiškumą; religinis nepakantumas, sakė R. Ovenas, yra pirmoji kliūtis, trukdanti siekti visuotinės harmonijos ir džiaugsmo; kiekvienos religijos vaizdinius jis laikė dideliu paklydimu.— 391

85 *Turėjimo* (Haben) kategorija vartojama M. Heso raštuose, ypač straipsnyje „Veiksmo filosofija", paskelbtame rinkinyje „Dvidešimt vienas lankas iš Šveicarijos" (žr. 37 pastabą).— 394

86 *Psichologija* L. Fojerbachas vadino savo pažinimo teoriją. Matyt, čia šis terminas ir vartojamas tokia prasme.— 396

87 *Geognozija* — XVIII—XIX a. taip buvo vadinama aprašomoji geologija.— 399

88 *Generatio aequivoca* — šį pasakymą Marksas vartojo kaip prancūziškojo génération spontanée sinonimą; išvertus pažodžiui, tai reiškia — savaiminis, spontaniškas atsiradimas. Apie generatio aequivoca — savaiminį gyvybės atsiradimą — taip pat rašo F. Engelsas „Gamtos dialektikoje" (žr. *Engelsas F.* Gamtos dialektika.— V., 1960, p. 220—221).— 399

89 Čia galvoje turimas B. Bauerio trijų tomų veikalas „Sinoptikų evangelinės istorijos kritika" (Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker.— Leipzig, 1841.— Bd. 1—2; Braunschweig, 1842.— Bd. 3). Sinoptinėmis evangelijomis religijos istorijos literatūroje įprasta vadinti pirmąsias tris panašaus turinio evange-

lijas (pagal Matą, Morkų ir Luką), priklausančias kanoniškajam „Naujajam testamentui". Kad šios evangelijos — sinoptikai yra viena kitai artimos, patvirtina bendras dėstymo nuoseklumas, viena kitos pakartojimai, daugelio šaltinių bendrumas, posakių ir terminų sutapimas.— *402*

90 *Bauer B.* Das entdeckte Christentum.— Zürich und Winterthur, 1843 (*Baueris B.* Atrastoji krikščionybė.— Ciurichas ir Vinterturas, 1843).— *402*

91 *Bauer B.* Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit.— Zürich und Winterthur, 1842 (*Baueris B.* Teisus laisvės reikalas ir mano paties reikalas.— Ciurichas ir Vinterturas, 1842).— *403*

92 Galvoje turimi jaunahėgelininkių straipsniai žurnalo „Allgemeine Literatur-Zeitung" puslapiuose.— *403*

93 Čia K. Marksas pakartoja prieš Hėgelį nukreiptus kritiškus L. Fojerbacho samprotavimus iš jo knygos „Pagrindiniai ateities filosofijos teiginiai" 29—30 paragrafų (žr. 40 pastabą).— *405*

94 Šios aštuonios „visais atžvilgiais išreikšto objekto įveikimo" formos beveik pažodžiui išrašytos iš G. Hėgelio „Dvasios fenomenologijos" paskutinio skyriaus.— *411*

95 Savo filosofijos pažiūras L. Fojerbachas vadino natūralizmu ir humanizmu, bet kartu dažniausiai vengė materializmo termino, tuo jis, matyt, išreiškė savo nepritarimą kai kuriems ankstesniojo anglų ir prancūzų materializmo principams, ypač abstraktumui, sensualizmui, kurie jutimiškumą laikė žinojimo pagrindu ir vieninteliu jo šaltiniu. Šioje vietoje K. Marksas rašo apie materialistinės filosofijos formas dar iki Fojerbacho, pritaria L. Fojerbacho nepasitenkinimui jomis. Ne tas senasis materializmas ir ne idealizmas, o Fojerbacho filosofija — natūralizmas, humanizmas — įstengia suvokti pasaulio istorijos paslaptis.— *413*

96 K. Markso dėstomi teiginiai apie žmogų — veiklią tiesiog gamtos būtybę — daug kur remiasi principais, kuriuos L. Fojerbachas plėtojo priešpriešindamas juos religiniam ir filosofiniam idealizmui: žmogus laikomas ypatinga, sąmoninga gamtos būtybe; esmė apibrėžiama išorinio objekto pobūdžiu; būtinai daiktiškas kiekvienos būtybės, kiekvienos esmės pobūdis; kad galėtų egzistuoti juntanti būtybė, būtinai turi būti kiti nuo jos nepriklausomi daiktai (oras kvėpavimui, geriamasis vanduo, šviesa, kad būtų galima matyti, gyvulinių ir augalinių produktų valgiui ir kt.).— *413*

97 Terminas „*kentėjimas*" priklauso L. Fojerbachui; šį terminą jis traktavo taip, kaip ir K. Marksas,— kaip aplinkos, išorinio pasaulio poveikio žmogui pasireiškimo formą bei būdą. L. Fojerbachas apie tai rašė, kad tik kenčianti, vargstanti būtybė yra būtinai reikalinga būtybė; egzistavimas neturint poreikių — nereikalingas egzistavimas; tik tas, kas kenčia, vertas egzistencijos. K. Marksas, skirtingai nuo L. Fojerbacho, iš esmės perdirbo ir išplėtojo empirinį „kentėjimo" principą ir jam priskyrė visuomeninę praktiką, įprasmintą ir tikslingą žmogaus veiklą, kuria įsavinamas ir pertvarkomas išorinis pasaulis.— *414*

[98] K. Marksas kritikuoja G. Hėgelio teiginius, remdamasis L. Fojerbachu ir vartodamas jo terminiją. L. Fojerbachas „Filosofijos reformos preliminarinėse tezėse" tarp kita ko rašė, kad G. Hėgelio veikaluose mintis — tai būtis, subjektas, o būtis — kartu ir predikatas, logika — tai specifiškų formų mąstymas, mintis kaip subjektas, neturintis predikato, arba mintis, kuri reiškiasi ir kaip subjektas, ir kaip savęs pačios predikatas; G. Hėgelis traktavo objektus tik abstrakčiai, kaip mąstančios minties predikatus. Pasakymu „vien *nuolatinis* sukimasis savyje", matyt, parafrazuojami G. Hėgelio pasakymai „savyje išnykstantis ratas", „ratų ratas" iš jo veikalo „Logikos mokslas".— *421*

[99] Čia ir toliau K. Marksas cituoja puslapius iš knygos: *Hegel G. W. F.* Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritte Ausgabe.— Heidelberg, 1830 (*Hėgelis G. V. F.* Glausta filosofijos mokslų enciklopedija. Trečias leid.— Heidelbergas, 1830).— *422*

[100] Cituojamas G. Hėgelio knygos 393 puslapis (žr. 99 pastabą).— *425*

[101] Čia ryškėja, kad K. Marksas ima kritikuoti maltusiškus D. Milio gyventojų teorijos teiginius.— *432*

[102] Čia cituojami šie veikalai: *Destutt de Tracy.* Élémens d'idéologie.— Paris, 1826.— Parties 4 et 5. Traité de la volonté et de ses effets, p. 68, 78 (*Destiutas de Trasi.* Ideologijos pagrindai.— Paryžius, 1826.— D. 4 ir 5. Traktatas apie valią ir jos poveikį, p. 68, 78); *Smith A.* Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Traduction nouvelle par Germain Garnier.— Paris, 1802, t. 1, p. 46 (*Smitas A.* Tautų turto prigimties ir priežasčių tyrinėjimas. Naujas Ž. Garnjė vertimas.— Paryžius, 1802, t. 1, p. 46).— *443*.

[103] Cituojami A. Smito veikalo I tomo 29—46 puslapiai ir II tomo 191—195 puslapiai (žr. 102 pastabą).— *443*

[104] Cituojami Ž. B. Sėjaus veikalo I tomo 300, 76—77 puslapiai ir II tomo 6, 465 puslapiai (žr. 53 pastabą).— *443*

[105] *Skarbek F.* Théorie des richesses sociales. Seconde édition.— Paris, 1839, t. 1, p. 25—27, 75, 121—131 (*Skarbekas F.* Visuomenės turto teorija. 2-as leid.— Paryžius, 1839, t. 1, p. 25—27, 75, 121—131).— *443*

[106] K. Marksas cituoja D. Milio knygą: Élémens d'économie politique. Traduits de l'anglais par J. T. Parisot.— Paris, 1823 (Politinės ekonomijos pagrindai. Iš anglų kalbos vertė Ž. T. Parizo.— Paryžius, 1823).— *444*

PAVARDŽIŲ IR VARDŲ RODYKLĖ

LITERATŪRINIAI IR MITOLOGINIAI PERSONAŽAI

Marksas K.
An-115 Ankstyvieji filosofijos raštai / [Įv. str. „Jaunasis Karlas Marksas ir žmogaus susvetimėjimo kritika", p. 5—27, A. Lozuraičio] Partijos istorijos inst. prie LKP CK — Marksizmo-leninizmo inst. prie TSKP CK filialas. — V.: Mintis, 1986.— 479 p.: faks., 1 portr. lap.— (Iš filosofijos palikimo).

Bibliogr. pastabose, p. 453—468, ir išnašose.— Pavardžių ir vardų r-klė: p. 469—476.

Knygoje publikuojami veikalai parašyti 1839—1844 metais. Tai K. Markso jaunystės veikalai. Jie tėra marksizmo teorijos priešistorė ir leidžia atsekti marksizmo ryšį su ankstesne filosofijos bei socialinio mokslo tradicija. Juose išryškėjo pradinės idėjos, iš kurių vėliau išsirutuliojo sudėtinga marksizmo problematika, ir tie humanistiniai marksizmo motyvai, kuriais remiasi dabartinė jo pasaulinė reikšmė.

M $\frac{0101010000—117}{M\ 851(08)—86}$ 2—86

BBK 11.26+87.3
3K13+1F

Карл Маркс

РАННИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

На литовском языке
Перевод с немецкого языка
Витаутаса Балайшиса, Эляны Замбацявичюте, Томаса Содейки, Арвидаса Шлёгериса
Издательство «Минтис» Литовской ССР, г. Вильнюс, 1986 г.

Karlas Marksas

ANKSTYVIEJI FILOSOFIJOS RAŠTAI

Iš vokiečių kalbos vertė
Vytautas Balaišis, Elena Zambacevičiūtė, Tomas Sodeika, Arvydas Šliogeris

Redakcijos vedėjas *Antanas Rybelis*
Vertimo redaktorius *Juozas Misevičius*
Dailininkas *Alfonsas Žvilius*
Meninė redaktorė *Marija Paplauskienė*
Techninė redaktorė *Birutė Adomaitienė*
Korektorės: *Violeta Baltušytė, Irena Daugirdienė*

ИБ № 2559

Duota rinkti 85.11.28. Pasirašyta spaudai 86.09.08. Formatas 84×108[1]/32. Popierius spaudos Nr. 1. Garnitūra „Baltika", 10 punktų. Iškilioji spauda. 25,2 sąl. sp. l.+0,12 įkl. 25,58 sąl. spalv. atsp. 26,27 apsk. leid. l.+0,04 įkl. Tiražas 5000 egz. Užsakymas 4594. Kaina 1 rb 10 kp.

„Minties" leidykla, 232600 Vilnius, Z. Sierakausko 15.
Spaudė Motiejaus Šumausko spaustuvė, 232600 Vilnius, A. Strazdelio 1.